ESTRUCTURALISMO

nv

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Estructuralismo e historia

Marc Gaboriau
Paul de Gaudemar
Gilles Granger
Henri Lefebvre
José Sazbón
Evon Z. Vogt

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/estructuralismoe0000buen

R. E. Correa
55 Cedar Avenue
Highland Park, N. J. 08904

Colección El pensamiento estructuralista
Dirigida por José Sazbón

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina
© 1972 by Ediciones Nueva Visión SAIC
Viamonte 494, Buenos Aires, Rep. Argentina

ESTRUCTURALISMO E HISTORIA

Marc Gaboriau
Paul de Gaudemar
Gilles Granger
Henri Lefebvre
José Sazbón
Evon Z. Vogt

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Fuentes

Gilles Granger: "Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas".
Título original: "Événement et structure dans les sciences de l'homme", publicado en *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, nº 96 (Série M., Nº 6, París, 1959.
Traducción de José Sazbón.

Paul de Gaudemar: "Acontecimiento, estructura, historia. Límites del rol del pensamiento formal en las ciencias humanas. A propósito del estudio de G. Granger: *Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas*".
Título original: "Événement, structure, histoire. Limites du rôle de la pensée formelle dans les sciences de l'homme. À propos de l'étude de G. Granger: *Événement et structure dans les sciences de l'homme*", publicado en *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, nº 96 (Série M., nº 6), París, 1959.
Traducción de José Sazbón.

Evon Z. Vogt: "Sobre los conceptos de estructura y proceso en antropología cultural".
Título original: "On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology", publicado en *American Anthropologist*, vol. 62, pp. 18-33, Filadelfia, 1960. Reproducido con autorización de la American Anthropological Association.
Traducción de Cristina Iglesias.

Marc Gaboriau: "Antropología estructural e historia".
Título original: "Anthropologie structurale et histoire", publicado en *Esprit*, Nº 11, París, 1963.
Traducción de José Sazbón.

Henri Lefebvre: "Reflexiones sobre el estructuralismo y la historia".
Título original: "Réflexions sur le structuralisme et l'histoire", publicado en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 35, Presses Universitaires de France, París, 1963.
Traducción de Alejandro Ferreiroa.

Diseño gráfico: Nicolás Jiménez.

ACONTECIMIENTO Y ESTRUCTURA EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Gilles Granger

Reflexionar sobre el objeto de la ciencia no hace avanzar la ciencia, pero permite rescatar su significación, es decir darle su valor humano. Sin duda todo conocimiento científico se orienta hacia la formalización, hacia el cálculo, pero esta reducción técnica del saber —que multiplica prodigiosamente su eficacia— hace cada vez más necesaria una interpretación, que es la tarea de la filosofía. En la *Krisis*, Husserl denuncia el contrasentido fundamental del espíritu científico moderno ulterior a Galileo: el esquema de cálculo es considerado como el objeto mismo, en tanto no es más que un medio. Si este cuestionamiento del sentido del objeto científico y del discurso científico es necesario en física, lo es más aún en los dominios que tratan del hecho humano. La tarea filosófica aplicada a la obra científica se hace más urgente a medida que el conocimiento del hombre progresa hacia una formalización y se desarrolla paralelamente en el sentido de una técnica eficaz. En la medida en que las ciencias humanas se conviertan en verdaderas ciencias, también se alejarán de su anterior status de disciplinas filosóficas; parece evidente en ese caso que es posible y necesaria una explícita filosofía crítica de la ciencia. Sólo en este estadio puede efectuarse una verdadera colaboración entre el hombre de ciencia y el filósofo. En esta colaboración el aporte del filósofo es por cierto muy modesto. Creemos que debe consistir en facilitar la comunicación entre diversas disciplinas, en sugerir cierta unidad de los métodos científicos mediante comparaciones que revelen su sentido. Por eso consideramos que la forma de elección de la filosofía de las ciencias será en adelante una *epistemología comparada* que se desenvuelva a la vez en el orden "vertical", confrontando diversos estados del conocimiento, y en el orden "horizontal", vinculando campos científicos contemporáneos, aunque diferentes.

Es decir que la reflexión filosófica sobre el objeto del psicólogo, del sociólogo, del economista, etc. no aparece como sustituto del conocimiento positivo. Sólo se trata de comprender cómo se inserta la construcción científica en nuestra experiencia del objeto en cuanto realidad de un mundo, cómo se efectúa implícitamente *el pasaje de la apodíctica de las estructuras a la problemática del acontecimiento.*

Esta oposición del acontecimiento y la estructura es, en efecto, la que constituye, al parecer, la fuente principal de los problemas epistemológicos promovidos por las ciencias humanas. Confusamente expresada en el conflicto clásico entre sociología e historia, entre economía deductiva —o pura— y economía histórica, actualmente esta oposición ya no se manifiesta solamente en su aspecto polémico, sino también en su aspecto positivo. La evolución de las ciencias humanas hacia el status de conocimiento aproximado —en el sentido de Gaston Bachelard— revela el carácter dialéctico del conflicto acontecimiento-estructura. El esfuerzo de formalización, y también de axiomatización, realizado por el psicólogo, el economista, el lingüista, el sociólogo, es paradójicamente correlativo de una eficacia de aplicación que por primera vez en la historia se aproxima, en alguna medida, a la de las ciencias de la naturaleza. Paradoja aparente, por lo demás, que tendremos ocasión de disipar. Creemos que gracias a una reducción estructural cada vez más audaz y más fina del objeto de experiencia, el conocimiento del hecho humano logra instituirse como conocimiento aplicado, es decir, encontrar el acontecimiento. Más aún que en cualquier otro terreno científico, hay que reconocer en este caso la importancia de la doble fenomenología según la cual se constituye nuestro contacto cognoscitivo con la realidad, o si se prefiere, según la cual se constituye para nosotros aquello que denominamos realidad *objetiva*.

En efecto, en el acto de percepción el objeto es encarado como un acontecimiento del mundo vivido, aparece siempre como proceso, cualquiera sea su perennidad, como *ser-ahí* individual, a la vez contingente y determinado. Pero ya en el interior mismo de esta aprehensión se manifiesta la fecunda contradicción entre la presencia inmediata y el esquema abstracto, trasponible, formal del objeto. Ya sea que se insista en el aspecto lingüístico de esta estructuración de lo percibido o en su aspecto fisiológico, el hecho de la correlación entre acontecimiento y estructura aparece claramente en todas las teorías modernas de la percepción. Ahora bien, las ciencias de la naturaleza, a partir de la revolución, se presentan aparentemente como una empresa de estructuración y de eliminación del acontecimiento en cuanto tal. La grandeza de la epistemología kantiana consistió en restaurar, en cierto sentido, el sentimiento de la correlación

irrecusable de una forma y un contenido, de una estructura y un acontecimiento, en la constitución del objeto científico. Desgraciadamente, la filosofía crítica de la ciencia se redujo finalmente a un análisis del objeto percibido, y los modos de estructuración descritos en la Estética y en la Analítica trascendentales están limitados a aquellos que puede descubrir una reflexión sobre la percepción. La estructuración newtoniana del objeto sería, en resumidas cuentas, idéntica a su estructuración perceptiva. Pero el desarrollo ulterior del acontecimiento muestra que las estructuras científicas, lejos de reproducir, o aun sólo de desarrollar las estructuras de la percepción, se apartan de éstas. El problema epistemológico fundamental lo plantea, precisamente, esta actividad de estructuración *sui generis*, considerada, por una interpretación que creemos muy apresurada, como prueba de idealismo. Lo importante, sin embargo, es asir los dos extremos de la cadena y comprender cómo la objetividad integral, que es una tarea —y no un dato—, puede nacer de esta oposición dialéctica entre la aprehensión sensible del mundo y la construcción inteligible del esquema científico.

Las ciencias del hombre ya han alcanzado un desarrollo suficiente como para que la crítica filosófica del status de su objeto resulte fecunda. En este trabajo bosquejaremos el análisis de las dificultades y las soluciones que encuentran algunas de esas ciencias en la búsqueda de una constitución objetiva del hecho humano. No consideraremos el doble enfoque del objeto científico como una oposición excluyente, irreductible, sino como una condición esencial de progreso. Trataremos de rescatar sus modalidades y su sentido, revelando las tendencias más o menos encubiertas de las diversas disciplinas a ponerse en contacto, y a convergir hacia una concepción integrada que hará de ellas, algún día, una ciencia a la vez original y eficaz.

Ambigüedad de la idea de estructura

Tal como se la ha usado en las ciencias humanas, la noción de estructura implica una ambigüedad muy significativa. Unas veces designa una unidad *orgánica*, según el modelo del individuo viviente, otras una unidad *matemática*. Al no reconocer

esta doble fenomenología de la estructura, se cae en lamentables malentendidos cuando se quiere entablar un diálogo entre sociólogos, economistas, psicólogos y matemáticos.

Para el sociólogo o el psicólogo[1] una estructura es casi siempre un sistema relativamente autónomo cuyos caracteres implícitos se aproximan mucho más a los que Aristóteles atribuye al *animal* que a los que anuncia con precisión el matemático. Se trata en realidad de un sistema orgánico, es decir susceptible de crecimiento autónomo, de permanencia en el tiempo, dotado de un tipo específico de reacción a las solicitaciones exógenas. La estructura es considerada en este caso en relación con el conjunto de la realidad social, y ésta es un acontecimiento; implica esencialmente, en efecto, una historicidad. El matemático, al contrario —y el sociólogo o el psicólogo formados en disciplinas matemáticas— dan a la palabra una significación combinatoria puramente abstracta. Sea un conjunto E de elementos cualesquiera y los subconjuntos que pueden constituirse reuniendo de diversos modos sus elementos. Se dirá que E cuenta con una estructura si se supeditan esos subconjuntos a ciertas exigencias formuladas mediante operaciones fundamentalmente simples, como la *aplicación* de un conjunto a otro, el *producto* (cartesiano) de dos conjuntos, etc... De este modo, el conjunto de los enteros, positivos y negativos, cuenta con una estructura de grupo, si se consideran las propiedades de la adición y de la estructuración aritmética, y con una estructura de *anillo* si se agregan las de la multiplicación. La noción de estructura debe su interés epistemológico general a varios rasgos notables:

1º) Se aplica a objetos cualesquiera, cuyas relaciones describe independientemente de su contenido intuitivo. La idea de *isomorfismo*, o sea de similitud estructural,[2] debe ser cons-

[1] Cf. por ejemplo, en el reciente simposio de la XXª Semana de Síntesis la definición de Mucchielli: "Una unidad que posee su ley inmanente de acción y de desarrollo; que tiene pues una causalidad propia y realiza una individualidad funcional" (p. 346).

[2] Hay que señalar que, para el pensamiento objetivo, toda similitud puede reducirse a uno de los dos tipos siguientes. Un tipo *estructural* al que la noción de isomorfismo da un sentido preciso (y por lo demás bastante complejo); un tipo de *aproximación*. Este último supone la definición formal de la intuición de proximidad; se la obtiene, ya sea constituyendo una métrica (definiendo lo que se llamará "distancia" o "separación" entre elementos), ya sea constituyendo una topología. Estas dos nociones pueden

truida rigurosamente a partir de la de estructura; el descubrimiento y la formulación de isomorfismos aparece cada vez más como una de las tareas esenciales del método científico en todos los dominios.

2º) Permite transcribir en términos de extensión propiedades de objetos que la intuición nos muestra primero como intrínsecos. La evolución moderna de las matemáticas nos enseña que el objeto del matemático sólo en apariencia es un individuo dotado de predicados categoremáticos; ese objeto es siempre una estructura cuyos elementos tienen propiedades sincategoremáticas. No es *el* número entero lo que considera el matemático, sino la estructura del sistema operatorio; aquél puede definirse adecuadamente sólo por este sistema. El examen de los recientes progresos de las diversas ciencias sociales hace pensar que una posición análoga sería aquí particularmente fecunda.[3]

La estructura en el sentido que tiene para los matemáticos es pues un instrumento conceptual infinitamente más flexible que las nociones de la matemática clásica, cuya verdadera naturaleza aclara. En esta perspectiva, la acepción organicista primera de la palabra aparece como un dato bruto, y un esfuerzo de formulación y de transcripción debe permitir elaborarlo en términos tomados de la acepción matemática. No por ello quedan resueltas todas las dificultades, ya que la temporalidad intrínseca de la estructura-organismo sigue siendo esencialmente irreductible. Se comprende entonces que uno de los problemas determinantes de la orientación actual de las ciencias humanas sea el de la conceptualización del tiempo. En otro trabajo intentamos diagnosticar desde este punto de vista el estado actual de la Economía. Ahora quisiéramos examinar con más amplitud algunas modalidades del mismo problema, tal como se plantea en ciertas ciencias del hombre: lingüística, psicología, sociología. Pero en lugar de dedicarnos a interpretar los esfuerzos de conceptualización del tiempo en esas ciencias, adoptaremos una visión de conjunto de la dialéctica de la estructura y el acontecimiento.

---

definirse, además, en términos de estructuras. Se ve que la estructura posibilita también una matemática del *casi*, singularmente preciosa para la conceptualización de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias humanas.

[3] Cf. por ejemplo Granger, I, pp. 180-215, la reducción conjuntista y probabilitaria de la noción de comportamiento racional.

La reciente evolución de los problemas y de los métodos de la lingüística nos ofrece un material de análisis excepcionalmente interesante. Las enseñanzas de Ferdinand de Saussure están, desde luego, en la base de la toma de conciencia de una actividad de estructuración del objeto lingüístico por el científico que lo estudia.[4] En el *Curso*, publicado en 1916, se halla claramente expresada la idea de que el hecho lingüístico no se da inmediatamente como objeto de ciencia. El lenguaje, actividad compleja de comunicación, debe analizarse en el hecho inmediato del *habla*, y en una realidad propiamente lingüística, la *lengua*, de la que el habla no es más que la ejecución individual, condicionada por factores psico-fisiológicos extrínsecos. La lengua, objeto del lingüista, se define pues como resultado de un acto de conocimiento que opone una *estructura* a un *acontecimiento* lingüístico, la cadena hablada.[5] De allí la idea de una autonomía radical de la primera: "La lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma" (última frase del *Curso*). La lingüística se presenta así con respecto al lenguaje como la física matemática respecto del mundo sensible. Circunscribe su ámbito como sistema de relaciones entre signos, y Saussure puede afirmar, en una de sus primeras lecciones, que "nunca es indispensable conocer las circunstancias en medio de las cuales se ha desarrollado una lengua". Posición extrema y completamente escandalosa para quien se niegue a aceptar la distinción entre lengua y lenguaje. En reacción contra la concepciones historicistas y organicistas entonces dominantes, Saussure establece como objeto principal de la lingüística el estudio *sincrónico* de la estructura de una lengua, es decir el análisis del sistema de las relaciones entre signos que en un momento dado la constituyen. La *diacronía*, el conjunto de los hechos evolutivos, debe interpretarse como transformación de conjunto del sistema lingüístico, y no como devenir de los elementos aislados. El desarrollo de la lingüística post-

[4] Se debe señalar sin embargo la influencia del precursor ruso Baudouin de Courtenay (1870), a quien se refiere Trubetzkoy.

[5] El lingüista marxista Marcel Cohen desecha la distinción saussureana como "idealista" y "apriorística" (p. 90). Queremos mostrar justamente que esta sospecha de idealismo es un prejuicio del que el actual materialismo dialéctico quizás esté a punto de desprenderse.

saussureana, naturalmente, se efectuará ante todo en el sentido de una profundización de la idea de estructura, a costa de un excesivo desdén por la historicidad del lenguaje. Igualmente los primeros adeptos de una teoría económica formal, estructural en el sentido que acabamos de definir, omiten —tal vez con excepción de Pareto— casi totalmente el paso de la estructura al acontecimiento. El lingüista danés Togeby habla de dos principios introducidos por Saussure: el "estructuralismo" y el "inmanentismo", o sea la autonomía y la autosuficiencia de la realidad propiamente lingüística. En realidad, se advierte que esos dos principios no constituyen más que uno solo, y que el inmanentismo saussureano deriva directamente de su concepción estructural. En efecto, una estructura es, por su misma naturaleza, un sistema cerrado, en la medida en que se define por leyes de relación que hacen del conjunto y de sus elementos un todo organizado. Pero la autonomía de la estructura no se extiende al lenguaje, considerado como acontecimiento concreto, y la teoría de la lengua requiere una ciencia aplicada del habla. De modo que el carácter abstracto y resueltamente formalista de esta concepción no debe ser visto como un rasgo definitivo; importa comprenderlo como signo de un momento necesario y fecundo del método científico, cuyo alcance y valor sólo aparecerán plenamente mediante un examen del momento complementario y de los esfuerzos que ya se advierten para superar, integrándola, esta concepción radical.

¿En qué términos, pues, se definen las estructuras que constituyen el objeto de la lingüística? Saussure introduce en su *Curso* una distinción particularmente significativa para nuestro tema. Divide la Gramática en teoría de los *sintagmas* y teoría de las *asociaciones*. El enlace sintagmático concierne a los elementos de una serie, de un discurso; por consiguiente, da lugar a una sintaxis de yuxtaposición cuyo objeto es una estructura lineal aún muy próxima al discurso-acontecimiento. Lo que llama "asociación" es el conjunto de relaciones que enlazan las diferentes modalidades virtuales de un signo en un sistema articulado, como por ejemplo una declinación. El enlace asociativo corresponde pues a una estructura cuyos elementos son virtuales en relación con la cadena hablada; el objeto lingüístico alcanza aquí su mayor abstracción. Es notable sin embargo comprobar que el lingüista ginebrino considera siempre implícitamente que la tarea de su disciplina es el establecimiento de un pasaje entre la descripción abstracta

de las estructuras asociativas y los fenómenos concretos referentes a la cadena hablada, por una parte, o las modificaciones históricas de conjunto del lenguaje, por otra parte. La oposición entre sincronía y diacronía, entre descripción estructural e historia, de ningún modo aparece como exclusiva. Lo esencial del descubrimiento saussureano es que el estado presente del lenguaje es el acontecimiento revelador de cierta estructura, o lengua, que posee en sí misma su propia coherencia. De modo que es preciso *sustituir una historia armónica de los elementos por una historia contrapuntística de los sistemas.* Pero antes de concebir esta historia de los sistemas, la lingüística estructural se ha dedicado naturalmente al trabajo de análisis estático de las lenguas, polémicamente presente bajo el aspecto de un antihistoricismo radical.[6]

En efecto, con esta apariencia precisamente se nos presentan la fonología de Trubetzkoy, el análisis lingüístico de la Escuela de Copenhague, la técnica descriptiva del norteamericano Harris. Estaría fuera de lugar aquí entrar en una interpretación detallada de dichos métodos. Nos bastará insistir en la definición del elemento lingüístico para comprender el alcance de la abstracción estructuralista. Si el habla es un agregado de sonidos, la lengua es un sistema de fonemas cuya subsistencia es esencialmente sincategoremática. Un fonema sólo se define en relación con otros fonemas, con los que entra en oposición. Es, según la clásica expresión de Saussure, una "entidad opositiva, relativa y negativa...". El objeto del lingüista no se confundirá entonces con las interpretaciones concretas del fonema por sonidos —por clases de sonidos, clases de equivalencia en el sentido del matemático—. Su objeto es el fonema mismo, es decir una combinación abstracta de rasgos articulatorios cuyo valor lingüístico sólo se descubre cuando se consideran simultáneamente todos los fonemas de la lengua. "La importancia de un fonema, dice Leonard Bloomfield (Bloomfield, p. 128), no reside en la configuración efectiva de las ondas sonoras, sino sólo en la diferencia entre

[6] Una reacción análoga contra el "evolucionismo" en Historia de la Filosofía se manifiesta entre los partidarios del estructuralismo, como por ejemplo Martial Guéroult, quien titula su curso del Colegio de Francia: "Historia y *tecnología* de las doctrinas filosóficas"; en Goldschmidt, que habla de un "tiempo lógico" en oposición al tiempo histórico (XI Congreso Intern. de Filos., 1953); y de una manera más reservada, en Jules Vuillemin (*Physique et métaphysique kantienne*).

esa configuración y la de los demás fonemas de la lengua." El análisis de los rasgos articulatorios distintivos supone el establecimiento del sistema completo de la estructura fonológica, y el mismo sonido puede tener, en lenguas diferentes, un contenido fonológico diferente. Trubetzkoy cita a este respecto el ejemplo de la *r* que, en el consonantismo germánico, tiene un contenido fonológico muy pobre: puede implicar múltiples variantes de realización fonética; en checo, en cambio, se opone tanto a *l* como a *ř* (rj); *r* y *l* son las dos únicas líquidas, *r* y *ř* las dos únicas vibrantes, *r* se distingue de *ř* en que no es fricativa, de *l* en que no es vibrante; sólo puede realizarse entonces como resonante.

Extremando las concepciones fonológicas, se llega a considerar un sistema de fonemas con total independencia de su función semántica; una lengua debe poder describirse sólo por un análisis de muestras habladas que permitiera distinguir las oposiciones fonéticas pertinentes de las simples variantes, debidas ya a la vecindad con otros fonemas, ya a los hábitos individuales o colectivos de habla. El sistema fonológico adquiriría así una consistencia y una autonomía que reducirían la lingüística a una combinatoria. Esta es la posición límite de un Z. S. Harris. No entraremos ahora en el examen de las dificultades que encuentra la aplicación de esta concepción radical. Sólo observaremos la analogía que presenta con ciertas formas de la Economía pura, que postulan la permanencia estructural de sistemas abstractos, independientemente de las realizaciones concretas del organismo social y de la coordinación de las funciones económicas con las demás funciones de una colectividad.

Otra consecuencia extrema de la idea estructuralista merece igualmente cierta atención: se trata de la reducción de todo sistema fonológico a oposiciones binarias, es decir, en definitiva, a un modo de señalización por *todo* o *nada*. La dicotomía —dice Roman Jakobson— es el principio fundamental de la estructura lingüística. No deja de ser sorprendente la conjunción que se opera en este punto entre lingüística, teoría de las comunicaciones y lógica.[7] La lengua binaria, que sólo cuenta dos signos combinados en secuencias más o menos largas, es considerada, en efecto, por el teórico de las comunicaciones como el modo de expresión patrón, a partir del cual aquél marca

[7] Cf. Granger, 2.

el grado de complejidad y el poder de expresión de una lengua. También el lógico la juzga esencialmente ligada con la teoría de "verdad y falsedad", con la lógica de dos valores, instrumento fundamental siempre usado por el pensamiento efectivo. Pero si es cierto que aquí se trata, sin duda, de un dato originario de la expresión, no obstante parece excesiva una reducción radical de los sistemas lingüísticos concretos a estructuras binarias. Veremos las huellas de este formalismo extremo al que la tendencia contraria, que también se manifiesta en la ciencia, naturalmente se opone.

Estructura y función. Hacia una fonología diacrónica

Es significativo comprobar, en efecto, en el seno mismo de las escuelas estructuralistas, un intento de superar el carácter estático de las teorías anteriores. Aunque los resultados obtenidos en esta orientación sean todavía modestos, la tentativa de abordar el problema dinámico por medio de la noción de estructura no puede dejar de atraer la atención del epistemólogo y de alimentar la reflexión del sociólogo, del psicólogo y del economista. Aquí asistimos a un proceso de reintegración del tiempo. El punto de vista pre-estructuralista de un Cassirer, en su *Filosofía de las formas simbólicas*, trasladaba al primer plano de las preocupaciones del lingüista la descripción del lenguaje como función de expresión y de elaboración de la experiencia. Lenguaje, mito, arte, religión —decía Cassirer— "no son simples *estructuras* que podamos incorporar a un mundo dado; debemos comprenderlas como *funciones* mediante las cuales se imprime una forma particular a la realidad...".[8] El estructuralismo radical rechaza este aspecto funcional de la lengua, separándolo radicalmente del lenguaje. Se advierte el peligro de confusión que implica una filosofía exclusivamente funcionalista: la estructura como objeto de ciencia sólo se incorpora a ella en forma organicista, y se corre entonces el riesgo de tomar como conceptos explicativos nociones intuitivas aún muy oscuras trasladadas directamente de nuestra experiencia no elaborada de la vida. Así puede originarse un verda-

[8] Cassirer, p. 91.

dero mito del lenguaje-realidad viviente, especie de animal dotado de potencias y de predicados misteriosos. La lingüística estructural desempeña el papel de una ascesis reductora en relación con esta concepción ambigua. Sin embargo, ¿no vacía quizás el objeto lingüístico de su contenido real? Será en los trabajos de Martinet[9] donde encontraremos la tentativa más consciente y vigorosa para pasar de un tratamiento puramente estático y abstracto a un tratamiento dinámico de la lengua: la sincronía anticipa y atrae a la diacronía. "Se desconocen las causas de los cambios fonéticos" podía escribir Bloomfield en 1933; Martinet trata de aplicar al estudio de esos cambios los mismos instrumentos que la estática estructuralista ha preparado y afinado. Tratará de explicar pues mediante una causalidad interna[10] las transformaciones del sistema fonémico. Tomará en cuenta el campo de dispersión fonética de un fonema (la amplitud de la gama de los sonidos físicos que lo realizan), el margen de seguridad en sus posibilidades de diferenciación, su grado de integración en la estructura. Así se verá llevado a enfocar un estado de la lengua como un cuasi-equilibrio, y también a precisar sus condiciones con la definición de un óptimo: dado un cierto número de fonemas, debe existir un sistema de oposiciones estructurales tal que de acuerdo con él sea mínimo el número de los rasgos articulatorios pertinentes. Ya no se considera pues la estructura lingüística como un cuadro fijo de oposiciones fonológicas, sino como un sistema más o menos equilibrado de esfuerzos articulatorios, cuya evolución está gobernada por leyes de *economía*. En esta perspectiva vienen a ocupar su lugar las distintas regularidades empíricas anteriormente descubiertas (por ejemplo, la ley de Zipf, sobre el número de fonemas que tienen la misma frecuencia en la cadena hablada). Aún no se trata, sin embargo, de una dinámica, sino más bien de lo que los economistas llaman *estática comparativa*. El método suministra los medios de comparar diversos estados de equilibrio de una lengua, y de captar las relaciones de esas estructuras. El proceso, en sí mismo, permanece fuera del campo de la fonología diacrónica, en la medida en que, ciertamente, hace intervenir los fenómenos de *habla* en el sentido

9 Particularmente en *Économie des changements phonétiques*.

10 Esta noción de "causalidad interna" se acerca a la que desarrolla Roger Bastide en una perspectiva sociológica (Bastide).

saussureano. Pero a partir de ahora se entrevé la posibilidad de colmar esa laguna, gracias a los desarrollos de la teoría de las comunicaciones. Los trabajos de Shannon, Miller, Schutzenberger, Mandelbrojt introducen por su parte una concepción del lenguaje como conjunto de *acontecimientos* a los que corresponde un estudio estadístico. Un tratamiento comparable con el de la Mecánica estadística muestra entonces ciertas leyes estructurales como figuras de equilibrio. Aquí estamos, evidentemente, en otro plano; se reintroduce la temporalidad del lenguaje, no en la escala de la evolución histórica de los sistemas, sino en la de una suerte de microfísica, por medio de lo aleatorio. El paralelismo de este avatar epistemológico de la ciencia del lenguaje y el de la física del siglo XIX, así como actualmente el de ciertas ramas de la economía, nos parece convincente. Por cierto, está lejos aún la síntesis de una lingüística estructural y de una teoría experimental de los acontecimientos de comunicación. Pero a pesar de eso parece esbozarse una evolución dialéctica hacia una ciencia concreta del lenguaje, en el marco de la oposición, cada vez mejor elaborada, entre estructura y acontecimiento.

La noción de Gestalt

En una perspectiva análoga deben apreciarse los cambios de la noción de *forma* en psicología. La idea central de los fundadores de la *Gestalttheorie* consiste en considerar los hechos psíquicos como resultados de procesos de organización, definidos por Wertheimer como procesos en los que "lo que sucede en una parte del todo está determinado por leyes intrínsecas inherentes a ese todo" (citado por Koffka). Esencialmente, entonces, la noción de *Gestalt* consiste en poner en relación al todo con sus partes, de otro modo que por simple yuxtaposición, y tal es justamente el carácter determinante del concepto de estructura. De esta concepción estructural del objeto psicológico se deriva un particular punto de vista sobre la naturaleza de la explicación en psicología. "Aplicar la categoría de la *Gestalt* —dice Koffka— es buscar aquellas partes de la naturaleza que pertenecen, como partes, a todos funcionales; descubrir su posición en esos todos, su grado de

independencia relativa, y la articulación de las totalidades principales en totalidades subordinadas." El problema de la ciencia aparece aquí, pues, como un problema de determinación y de jerarquización de los sistemas, a partir de los datos de la observación. Se trata, claramente, de un proyecto de eliminación del acontecimiento como tal. La reducción asociacionista era, a este respecto, muy ambigua; constituía el objeto del psicólogo como agregación de elementos aislados: imágenes, sensaciones, "ideas". Del acontecimiento, estos elementos abstractos conservan, en un sentido, el carácter puntual y la aparente contingencia: hallamos que tal imagen, tal sensación ocupa la conciencia. Pero no es más que una contingencia en general, una sombra de historicidad. Las leyes de la asociación nada nos dicen en cuanto al contenido mismo de los acontecimientos psíquicos y a su temporalidad. De modo que la descripción asociacionista ofrece alternativamente la apariencia de un *esquema* vacío y arbitrariamente cubierto, o de un rosario de *hechos* aislados. La teoría de la *Gestalt*, en su forma originaria, efectúa mucho más francamente la reducción estructural del acontecimiento psíquico. Sin embargo, una de las ideas dominantes de los fundadores de la doctrina, y particularmente de Wertheimer y Köhler, es la del isomorfismo psico-fisiológico. O sea que la búsqueda de constantes estructurales del organismo es el punto de llegada de la psicología gestaltista. Esta remisión a las "formas" físicas constituye un fenómeno bastante notable de regresión epistemológica. Apenas elaborada, la noción original de *Gestalt* se compromete en un retorno a anteriores modelos de conocimiento. Queda sin embargo un rasgo positivo, sobre el que Köhler (Köhler, p. 52) insistirá: el punto de vista de la forma es esencialmente el de un *determinismo cualitativo*, en oposición a un determinismo estrictamente ligado a la medida. Esta última es considerada sólo como "consecuencia de una observación y de una experimentación cualitativas previas". La originalidad epistemológica de la *Gestalt* quizás resida justamente en esa profunda confianza que se concede a un nuevo análisis, llamado aquí cualitativo, a falta de un término mejor, porque ese análisis no descansa en el establecimiento de una medida. ¿Pero significa condenar a la explicación psicológica a permanecer en la vaguedad y la arbitrariedad el excluir de ella los procedimientos rigurosos del pensamiento demostrativo? De ningún modo. Hay que dar un nuevo paso que supone un desarrollo del pensamiento

racional, la ya previsible expansión de una matemática de la cualidad.

Racionalización bien necesaria, si consideramos los peligros que puede presentar para la ciencia este tema de la anticantidad. Como toda doctrina de tendencia sintética, la teoría de la forma puede desarrollarse en el sentido de un antianalitismo esterilizante para el pensamiento científico. En efecto, es tentador a veces tomar nota de la proclamada supremacía del *objeto-estructura* sobre el *objeto-aglomeración*, para rechazar todo intento de análisis y contentarse con explicaciones verbales. Se reconoce aquí el pasaje a una filosofía de las formas sustanciales: así se adultera y se caricaturiza la intuición profunda del estructuralismo aristotélico. ¿Acaso no se encubre una suerte de mitología de la *Gestalt* en una definición como la de Kohler: la *Gestalt* es "un individuo concreto y una entidad característica que existe separada, uno de cuyos atributos es poseer una forma o figura"? (citado en Koffka, p. 682). Creemos que tras este lenguaje ontológico hay que reconocer una tendencia profunda, aunque desviada, a reintegrar en la misma estructura el aspecto acontecimiental del hecho psíquico. La *Gestalt* descrita como "individuo concreto" se transforma en acontecimiento. No es de esta manera como podrá efectuarse una fecunda vinculación entre los dos aspectos polares del objeto psíquico. Plantear la unidad, la totalidad del objeto como un dato, esteriliza la investigación; debe introducírsela como problema. La organización y la integración son encaradas como enigmas que habrá que resolver, no como un *Sésamo-ábrete* de la psicología.

Dinamización de la Gestalt

El verdadero esfuerzo de dialectización del conflicto estructura-acontecimiento es, en nuestra opinión, el emprendido por Kurt Lewin, por un lado, y por Piaget y su escuela, por otro.

En un texto muy conocido, Lewin opone una ciencia "aristotélica" a una ciencia "galileana". La primera describe los cambios que sobrevienen en los seres naturales como derivados esencialmente de una causalidad interna; la segunda los relaciona con su situación en un campo. El movimiento del

cuerpo que cae no deriva de una propiedad intrínseca de los cuerpos, sino de sus posiciones relativas en un campo de gravedad. Tal es, dice Lewin, el punto esencial de la revolución galileana. En psicología, es preciso igualmente describir e interpretar *situaciones dinámicas,* es decir la determinación de un sujeto en cierto campo de solicitaciones. La situación es pues un concepto acontecimiental: se define en un momento determinado, y lo que se debe comprender y prever es "lo que sucederá", pero es también un concepto estructural, porque el campo es un sistema ligado por fuerzas y obstáculos, por polos de atracción y vías de pasaje. Lewin cree poder describir totalmente esta estructuración de las situaciones en términos de espacio. Es pues un análisis cualitativo de las relaciones espaciales el que suministrará el instrumento de una psicología de las situaciones. No se trata —como observa el autor— de una simple transcripción metafórica, sino de una auténtica descripción estructural. El término 'espacialización' sería, además, engañoso, pues el análisis de las estructuras constitutivas del espacio que hace el matemático rebasa ampliamente el espacio de la intuición sensible. La topología es una teoría general de un tipo de estructura que puede servir igualmente a una conceptualización de la intuición del tiempo. En definitiva, la oposición epistemológica fundamental ya no nos parece actualmente la del tiempo y el espacio, sino la de lo *estructurado* y lo *a-estructurado.* La psicología topológica de Lewin no es pues tan escandalosa como parece, y en el fondo traduce la misma preocupación de la integración que, en una perspectiva muy diferente, tiene el psicoanálisis. Se puede decir, ciertamente, ateniéndose al vocabulario tradicional, que la psicología de Lewin insiste en un tipo aparentemente espacial de estructuración, y el psicoanálisis en un tipo aparentemente temporal. Acabamos de indicar el carácter superficial de esta distinción. Epistemológicamente, la tendencia es la misma: se trata de dar una consistencia conceptual a un hecho psíquico experimentado a la vez como puntual, a-estructurado, acontecimiental —y como complejo de determinación en una trama que hay que reconstruir—.

La explicación científica en psicología parece orientarse en esta dirección. Las ideas de Lewin contribuyen a una elaboración del concepto de campo; las de Piaget aclaran otro aspecto fundamental de la estructura poniendo de relieve la noción de *equilibrio.* Se sabe que la estabilidad de las configuraciones

psíquicas, en la perspectiva gestaltista, da lugar a la idea bastante vaga de "buena forma". Esta valorización verbal no puede constituir, evidentemente, una explicación; la "buena forma" es uno de los elementos mitológicos que deben expulsarse de la teoría. El problema se le planteó a Piaget —que ciertamente no piensa unirse a la escuela gestaltista— a propósito de la formación del pensamiento adulto, particularmente del pensamiento lógicamente codificado. El psicólogo observa procesos de constitución por etapas de este pensamiento; el lógico describe estructuras orgánicamente articuladas. La hipótesis de Piaget es que esas estructuras representan figuras de equilibrio hacia las que tienden los procesos evolutivos observados por la psicología. De modo que la lógica aparecería como una construcción axiomática en relación con la ciencia empírica del psicólogo. El término "axiomática", a decir verdad, no nos parece absolutamente adecuado: cada una de las etapas del pensamiento inteligente corresponde a una estructuración cuya descripción abstracta constituye también una axiomática —provisoria— de la inteligencia. Para la lógica, pues, se trata de una axiomática privilegiada, y en cierto modo máxima. El interés de la hipótesis consiste, por otra parte, en esa concepción de una estabilización progresiva del sistema de los actos mentales. ¿En qué consiste esta estabilización? ¿Cómo se establece esa coherencia en diferentes niveles? Tal parece ser el problema desarrollado por Piaget, y recientemente por sus colaboradores del Centro de Epistemología Genética. Desde los primeros trabajos sobre la psicología de la inteligencia, y la introducción de la noción algo confusa de "agrupamiento", el planteamiento del problema ha progresado de un modo muy afortunado. Se analizan las dificultades, se esbozan intentos de solución. Dos tareas se imponen: una consiste en definir con precisión, y de una manera operacional, la concepción de equilibrio aplicada a las estructuras. En este punto, las investigaciones de Apostel aportan una primera contribución. El autor ve justamente en el equilibrio "el equivalente psicológico de lo normativo". Se esfuerza por construir, entonces, a partir de la noción ya elaborada de equilibrio de una función, la de equilibrio generalizado correspondiente a la psicología. Es notable que se defina ese equilibrio con un tipo de estructura introducido recientemente como instrumento conceptual de las ciencias humanas: la estructura de *grafo*, o de *árbol*. También aquí se podría hablar de espacialización del hecho psí-

quico: la observación hecha a propósito de Lewin se aplica naturalmente: está en cuestión algo más elemental que el espacio, las estructuras de orden o de cuasi-orden. Sin duda la conceptualización efectuada por Apostel está lejos de ser definitiva, y el concepto de equilibrio al que arriba carece aún de claridad. No obstante, se ve aparecer una idea ciertamente fecunda, que es la de aproximación. Definir rigurosamente las condiciones en las que se dirá que una propiedad estructural está próxima a otra, establecer en suma una topología sobre un espacio de estructuras, es por cierto una de las tareas más significativas del pensamiento actual en el campo de las ciencias del hombre. Las consideraciones métricas, relativamente fáciles de introducir mediante algún artificio, no permiten sin embargo conceptualizar en este dominio la intuición de semejanza, de vecindad, de aproximación. Cuando se acepta renunciar a esta fácil geometrización —aunque demasiado grosera en este caso— aparece una de las dificultades esenciales de la formación de los conceptos rigurosos en las ciencias humanas. A propósito de la relación entre formas percibidas y conceptos geométricos, Husserl señaló la misma dificultad, pero para concluir en la irreductibilidad de una fenomenología de las "esencias morfológicas" a una fenomenología de las "esencias exactas". "Como es preciso llevar los datos intuitivos de las cosas a una expresión conceptual apropiada, respetando sus caracteres eidéticos dados en la intuición, esto equivale precisamente a tomarlos como se dan. Pero no se dan sino en forma fluyente, y las esencias típicas no se dejan captar en sí mismas sino en la intuición eidética que procede por análisis inmediato. La geometría más perfecta y su dominio práctico más perfecto de ningún modo pueden ayudar al científico que quiere describir la naturaleza expresando en conceptos de geometría exacta lo mismo que él expresa de manera tan simple, tan comprensible, tan plenamente apropiada con palabras como dentado, recortado en forma de lenteja, de umbela, etc..." (*Idées*, p. 236). Creemos, por el contrario, que el movimiento de la ciencia consiste en conceptualizar esencias intuitivas simples, particularmente en las ciencias del hombre. Este es, sin duda, el sentido de la expresión de Gaston Bachelard: dialectizar lo simple... Todo el esfuerzo de la ciencia contemporánea tiende hacia un dominio matemático de las esencias intuitivas, por una profundización del concepto de aproximación. Hay que aplaudir en estas condicio-

nes el intento de Apostel para examinar la estabilidad de los grafos, en función de su "proximidad" con respecto a los tipos estructurales del pensamiento lógico. En esta orientación puede esperarse encontrar un sentido preciso a las relaciones entre acontecimientos y estructuras.

Ello resultaría favorecido igualmente si se diera una solución al segundo problema, que es el de la génesis efectiva de los sistemas equilibrados. Hace bastante tiempo, Piaget intentó interpretar ciertas leyes de la percepción como resultados de equilibrios estadísticos. A partir de hipótesis muy naturales sobre los *acontecimientos* elementales de percepción (por ejemplo el hacer corresponder puntos de dos segmentos cuyas longitudes se compara), determinó la estructura global más *probable* del complejo de percepción, estructura que correspondía a la ley macroscópica empíricamente comprobada. No se puede decir que la aplicación del método, en el caso indicado, esté libre de toda crítica (Piaget, 1935); incluso se puede ver en ella más un ejercicio preliminar que una adquisición para la ciencia psicológica. Pero el punto de vista adoptado nos parece muy interesante en la medida en que la introducción de lo aleatorio es uno de los procedimientos más fecundos de dialectización de las relaciones acontecimiento-estructura. El mismo método se invoca en los recientes trabajos del Círculo de Epistemología Genética. Pero esta vez los instrumentos conceptuales más afinados que suministra la teoría de los juegos permiten entrever una elaboración mucho más convincente. Puede esperarse entonces que una teoría del equilibrio psicológico se constituya y pueda explicar la génesis y la evolución de las estructuras a partir de los acontecimientos. Así quedaría fundada esa psicología a la vez sincrónica y diacrónica de la que aún no poseemos más que fragmentos dispersos. De esta manera el movimiento de estructuración y de abstracción esencial a todo desarrollo científico revelaría claramente su verdadera función, que consiste en integrarse cada vez más a la orientación dialécticamente opuesta de aprehensión de los acontecimientos concretos, hasta que llegue el momento en que el progreso teórico ya no se distinga de una toma de posesión pragmática del mundo vivido.

El problema de la estructura es tan vivo en sociología, que se presenta en la forma preliminar de una polémica. Pero las peripecias de ésta, aunque animadas, no dejan de ser una ocasión para un examen de conciencia metodológico por parte

de los científicos.[11] Nos limitaremos a mostrar que los datos del problema expuesto por los sociólogos requieren finalmente una elucidación de las relaciones entre estructura y acontecimiento.

Ontología y epistemología

Creemos que todo el aspecto polémico de la cuestión se deriva de un malentendido, ya expuesto en su forma general, y que corresponde a un psicoanálisis del pensamiento objetivo, en el sentido de Gaston Bachelard.

Para Georges Gurvitch, por ejemplo, una estructura es, en cierto modo, un *ser:* para Lévi-Strauss, no es más que un *modelo*, tal como lo entienden los físicos, o más aún los economistas. El primero rechaza pues destempladamente toda tentativa de descripción de lo social por medio de esquemas matemáticos, los que nunca introducen más que "la relación de una parte cualquiera con un conjunto cualquiera" (Gurvitch, II, p. 15). Lo que a él le interesa no es un sistema auxiliar abstracto, *apto para* describir un fenómeno social, sino una *estructura social*, una categoría *sui generis* de la realidad social. Se trata —dice, en varias oportunidades, en los trabajos a que nos referimos— "de equilibrios precarios, que se rehacen incesantemente mediante un esfuerzo renovado, entre una multiplicidad de jerarquías en el seno de un fenómeno social total de carácter macrosociológico, del que aquélla sólo representa un sector o aspecto: equilibrio entre jerarquías específicas, niveles en profundidad, normas de sociabilidad, reglamentaciones sociales, temporalidades, coloraciones de lo mental, modos de división del trabajo y de acumulación, y, llegado el caso, agrupamientos funcionales, las clases y sus organizaciones; ese equilibrio de las jerarquías múltiples está armado y cimentado en particular por modelos, signos, símbolos, roles sociales regulares y habituales, valores e ideas; en una palabra: por las obras culturales propias de estas estructuras, y si éstas son globales, por toda una civilización que las desborda y en la que ellas

11 Cf. por ejemplo en Francia: Gurvitch (II, III, IV) y Lévi-Strauss (II, III).

participan a la vez como fuerzas creadoras y como beneficiarias" (Gurvitch, II, p. 43).

Que la estructura social sea para Gurvitch un proceso, un fenómeno, y no una herramienta de conocimiento, es algo de que no podemos dudar a partir de su propio comentario (Gurvitch, II). Entre los "puntos salientes" de su definición que él se preocupa de puntualizar, encontramos, efectivamente:

1) la idea de una conciencia colectiva de las jerarquías y de su equilibrio: la estructura es, pues, un *fenómeno;*

2) la idea de un movimiento constante de desestructuración y de reestructuración, inseparable de la estructura "precaria", que es, pues, un *proceso.* De todas maneras, aquí estamos, por así decirlo, frente al *ente* del objeto social, y naturalmente cuando hablamos aquí de ontología lo hacemos en este sentido amplio. El autor atribuye espontáneamente a toda epistemología estructuralista la ambición de sustituir esas estructuras "reales" por los esquemas estrictos e ingenuamente abstractos que suministra el matemático. "Toda estructura que enfoca una esfera de realidad se afirma como un simulacro sustitutivo de tales totalidades" (Gurvitch, IV, p. 293). En su carácter de "simulacro sustitutivo" de la realidad, las formas y los modelos dejan evidentemente de lado "el elemento de totalidad real", "de conjunto concreto en marcha" del hecho social. Se comprende, entonces, que Gurvitch, en nombre de lo concreto, expulse a los matemáticos de su república; que nadie entre aquí *si es* geómetra, ya que la sociología no es una geometría. Reacción vigorosa, y en muchos aspectos saludable, si se dirige contra una tendencia a abandonar la tierra y construir una ciencia "pura" del hecho social. Pero, por un lado, la concepción que Gurvitch nos propone de la estructura está lejos de ser clara —es decir, aprehensible conceptual y operacionalmente—, y por otro, es posible una utilización de las estructuras abstractas que de ningún modo constituye un abuso de poder del matemático.

En cuanto al primer punto, nos parece bastante oscura la noción de "equilibrio de jerarquías". Halaga, sin duda, nuestra intuición ingenuamente organicista del hecho social. Pero si la tarea de la sociología es formular en conceptos cada vez más precisos lo que la observación y la imaginación le sugieren, desearíamos una determinación más explícita de ese agregado de palabras: equilibrio de jerarquías. Pero apenas exigimos

otra cosa que ejemplos, no se advierte una salida que no sea un intento de tematización *more geometrico*, aunque el resultado decepcione bastante, un poco a la manera de Apostel. ¿Por qué ese tratamiento abstracto de una intuición válida sería aquí más disolvente que en las ciencias de la naturaleza? La matemática no es una ciencia de la naturaleza bruta; es una ciencia de las estructuras en general, es decir de reuniones abstractas de todos y de partes, y de las operaciones ideales que ellas permiten efectuar. Hay que decir entonces que, incluso concebida en el nivel del fenómeno, del ser objetivo, la *estructura social* sólo puede tener un sentido preciso, sólo puede convertirse en un concepto, gracias a la elaboración del pensamiento abstracto. Por lo demás, el status de la noción no deja de ser ambiguo en la propia perspectiva de Georges Gurvitch. Se advierte, en efecto, que la opone a otras dos nociones igualmente intuitivas que son, por un lado, la *coyuntura social*, y por otro, el *dinamismo volcánico* del hecho social global. El primer término está tomado de la economía, que el autor considera una "disciplina eminentemente práctica y aplicada" (Gurvitch, II, p. 12).[12] Aquí se lo encara, al parecer, sólo en su aspecto pragmático, y no es definido, sino solamente calificado de "tranquilo o agitado, favorable o desfavorable a tal o cual clase social..." (ibid., p. 13). La coyuntura social sólo tendría sentido entonces en relación con una perspectiva interna de tal o cual sociedad. Hay por cierto en esta caracterización algo vaga, una idea muy justa de la situación epistemológica particular de las ciencias del hombre, en las que el científico se ve llevado a distinguir cualitativamente variables *estratégicas*.[13] La coyuntura social, si la noción tiene un sentido, no es más que una estructura, en cuanto en ella se diferencian variables estratégicas. Y Gurvitch tiene razón en señalar que "las relaciones efectivas entre estructura y coyuntura son una cuestión de hecho" que debe ser examinada en cada caso particular. Pero precisamente es a este conjunto estructura-coyuntura adonde conviene trasladar la noción de *modelo* en las ciencias humanas, con la condición, sin embargo, de abandonar la perspectiva ontológica y de considerar el modelo como instrumento de conocimiento, en cuyo

12 Para Gurvitch, aparentemente, sería el mismo caso de la lingüística (Gurvitch, III, p. 6). Esta aproximación es sintomática.

13 Cf. Granger, I, pp. 290 y 363.

defecto resultará misteriosa la relación de estructura y coyuntura. Pero en el pensamiento de Gurvitch parece que sólo la coyuntura tiende a ser reconocida como instrumento abstracto, ya que él habla de "la precisión matemática de una coyuntura económica posible" para oponerla a la estructura, ubicada decididamente del lado del ser.

Todo sucede como si la palabra "estructura" designara un aspecto relativamente estable, aunque evolutivo, del fenómeno social; la coyuntura, formulada matemáticamente, describiría más bien su aspecto contingente, acontecimiental. Sería pues sólo por un lado accidental y fluctuante como el pensamiento matemático puede aprehender el fenómeno social, mientras se le escaparía lo que es, en cierto modo, su *esencia*. Pero la estructura social, aunque para Gurvitch represente ya en sí misma algo concreto, nunca constituye una determinación suficiente del fenómeno social total. Ese todo que es el fenómeno social "tiene una prioridad a la vez ontológica y metodológica sobre su propia estructura mientras ésta exista. Es mucho más rico que ella, y su plenitud implica en mayor medida lo inesperado" (Gurvitch, II, p. 31). La estructuración no es pues más que uno de los modos de ser posibles del fenómeno social, que puede presentarse como aestructurado, e incluso como "aestructural". Es evidente que en la perspectiva ontológica que adopta, el autor debe rechazar como inconsecuente la idea de una estructuración —metodológica, para nosotros— de lo amorfo. Sin embargo, uno de los movimientos más fecundos de la ciencia moderna consiste, al parecer, en la invención de una conceptualización matemática del desorden, que permite describir, prever, manejar. Los intentos de aplicación de la teoría de los juegos, de la teoría de las comunicaciones, en las ciencias del hombre, deben ser interpretados en este sentido; de ningún modo constituyen una negación de lo aestructural como fenómeno, sino un esfuerzo de adaptación del aparato conceptual, del cual dirá el futuro si está bien orientado. Para Gurvitch es vano este intento, ya que él lo concibe aparentemente como una reducción, no sólo metodológica, sino también ontológica, que violenta la naturaleza profunda de la cosa social. Esta naturaleza profunda es a la vez lo que da consistencia al fenómeno, y lo que le comunica su historicidad, su carácter de "inesperado". Es la "materia ígnea y en ebullición permanente de la vida de las totalidades sociales en marcha, que no se deja captar por ninguna expre-

sión o conceptualización" (Gurvitch, II, p. 40). En varias oportunidades el autor subraya con una metáfora volcánica esta riqueza acontecimiental del fenómeno social total. Nosotros creemos, por nuestra parte, que es posible una ciencia de esta "materia ígnea", que no ignore su naturaleza específica; la dinámica de los fluidos en nada niega la riqueza cósmica de los ríos, de las olas y de los vientos, pero en lugar de complacerse en detallar su variedad, su inconmensurabilidad, su potencia, elabora pacientemente los instrumentos conceptuales que permitan al hombre comprender, poco a poco, el misterio movedizo de los aires y de las aguas.

Finalmente, la noción de estructura definida por Gurvitch queda apresada entre dos figuras de lo incognoscible; una representa la abstracción matemática de los puros posibles contingentes: es la coyuntura; la otra, la plenitud concreta del contenido histórico, que es invención, creación y libertad. Llama la atención el carácter aristotélico del análisis ontológico de Gurvitch, quien en definitiva distingue, en el hecho social total un *tode ti*, en la estructura social un *ti esti*, y en la "materia ígnea" algo así como el *to ti ên einai* del Filósofo. Análisis siempre profundo; pero la cuestión es saber si esta ontología de lo social, con la dialéctica de la esencia y del acontecimiento que ella requiere, es verdaderamente incompatible con un esfuerzo de conceptualización matemática rigurosa. Si hemos discutido tan extensamente el punto de vista de Gurvitch, es justamente porque se trata de uno de los sociólogos más conscientes de la problemática de su ciencia, pero también porque su concepción ofrece un ejemplo muy bueno del malentendido en el que descansa, en sociología, el antiestructuralismo y la aversión hacia las "matemáticas sociales". Ese punto de vista consiste, por un lado, en rechazar un método en nombre de una ontología, y por otro, en identificar confusamente matemáticas y medida. No hay que temer insistir en este último punto, ya que este prejuicio sumario continúa reinando en muchos espíritus, tanto entre los adversarios como entre los partidarios de una aplicación de las matemáticas a las ciencias humanas. Así, Gurvitch habla de la "aplicación de las medidas, y *más especialmente de las matemáticas*, al estudio de los fenómenos sociales" (Gurvitch, II, p. 19, el subrayado es nuestro). Debemos entender, entonces, que para él la matemática es una especie particular de la teoría de las medidas... En tanto es, evidentemente, esa teoría de las medi-

das la que, en su forma abstracta, integra las matemáticas.

Algunas páginas más adelante, Gurvitch, refiriéndose a la concepción de Lévi-Strauss, se expresa en estos términos: "Él señala que las matemáticas no tienen necesidad de conducir a la cuantificación, o sea que se puede medir sin interesarse por el carácter cualitativo del fenómeno" (II, p. 20). ¿Debemos comprender que, siendo la matemática esencialmente una teoría de la medida, una matemática no cuantitativa es para Gurvitch una matemática que mide sin alterar el carácter cualitativo de lo que mide? Es lo que dice Gurvitch, no ciertamente lo que quiso observar Lévi-Strauss. En estas condiciones, es evidente que la controversia sobre la aplicación de las matemáticas descansa en un malentendido. Cuando Lévi-Strauss emplea la palabra "matemática", aparentemente entiende designar lo que hacen los matemáticos —por ejemplo, André Weil—; la intención de Gurvitch, en cambio, reduce las matemáticas a una manipulación de cantidades y tiene razón en conjurar sus maleficios. Afortunadamente la matemática es algo distinto de una teoría de la medida y asimismo de una teoría de la cantidad. Es una teoría general de las estructuras abstractas.[14] No es pues en cuanto ontología material como podrá suministrar una guía a una ciencia empírica como la sociología —y la crítica de Gurvitch es válida, sin duda, contra este uso trascendente—, sino en cuanto ontología formal y apofántica, como creadora de modelos para la manipulación simbólica de los objetos, y como instrumento de demostración.

La estructura como modelo

¿Bajo qué formas puede entreverse desde ahora esa conceptualización de las estructuras sociales? En este punto, podemos dirigirnos a Lévi-Strauss. Así como Gurvitch representa, con el vigor y el talento conocidos, el partido de los que rechazan las matemáticas, igualmente Lévi-Strauss, con una penetración y una visión amplia que honran a la sociología

[14] La definición kantiana, ciencia por construcción de conceptos, es siempre válida en este sentido (Cf. Granger, II, p. 53).

francesa, representa el partido de una "matemática del hombre". El observador de las corrientes del actual pensamiento sociológico notará, quizás con perplejidad, que tanto uno como otro son declarados admiradores, y hasta discípulos, de Marcel Mauss. Gurvitch le rinde el homenaje de haber "reunido lo mejor de la ciencia de la sociedad en acto de Saint-Simon, del estudio de las fuerzas productivas de Marx, de la explicación de lo social por lo social de Durkheim.. " (Gurvitch, III, p. 6). Y Lévi-Strauss, que ha leído el *Ensayo sobre el don* con las mismas palpitaciones del corazón con que Malebranche descubría los *Principios* de Descartes, reconoce en él el primer bosquejo de una descripción estructural (Mauss, *Introducción*). Tanto para uno como para otro, la idea central de Mauss es justamente la de hecho social total. Hay pues un acuerdo profundo en el punto inicial de la discusión. Pero Gurvitch teme que la menor construcción estrictamente formal encubra la realidad íntegra y dinámica de lo social, y ese horror por las estructuras compromete seriamente todo intento riguroso de conceptualización. Lévi-Strauss, en cambio, apela a las redes de conceptos del matemático para dar forma a esa vida concreta, pero corre el riesgo, es cierto, de hipostasiar esos instrumentos de conocimiento en objetos propios de la ciencia social. Este riesgo, que representa el costo de todo método estructural, ¿basta para desacreditar el proyecto? ¿Es justo no ver en ese método más que ese proceso, desafortunado aunque accidental, de ontologización de lo formal? En ese caso habría que recusar todas las ciencias de la naturaleza, sujetas a las mismas desviaciones formalistas, como lo indicó profundamente Husserl en el pasaje ya citado de la *Krisis*. *Kalos gar o kindunos*. Hay que correr ese riesgo e intentar una ciencia del hombre con conceptos construidos, manipulables, claros y distintos.

Preservada de toda alteración ontológica, la estructura tal como la concibe Lévi-Strauss es un instrumento de conocimiento, el que se adapta mejor, por su naturaleza, a la descripción y a la explicación de los fenómenos integrados que la sociedad presenta al sociólogo. Distinguiéndosela claramente de un sistema concreto de *relaciones sociales* (a lo que responde equívocamente la noción de estructura en Gurvitch), no es más que un *modelo* abstracto. Lévi-Strauss lo caracteriza por cuatro rasgos esenciales (Lévi-Strauss, II):

1º) un modelo es un sistema de enlaces, de modo que el cambio sufrido por un elemento provoca un cambio en los demás elementos;

2º) un modelo es susceptible de presentar, por modificaciones de sus parámetros, variantes isomorfas;

3º) un modelo permite predicciones en la medida que es susceptible de diferentes estados, encadenados por sus leyes estructurales;

4º) el modelo permite la inteligibilidad de los hechos observados.

Un carácter específico del modelo utilizado en las ciencias humanas no ha sido advertido por el autor. En él, sin embargo, salta a la vista su originalidad en relación con los tipos de estructuración de las ciencias de la naturaleza. El modelo es siempre parcial, "local", en cierto sentido "coyuntural".[15]

No se presenta como sistema de explicación global, agotando un campo fenoménico absolutamente definido. Allí reside lo que, para sociólogos como Georges Gurvitch, constituye su impotencia. Pero esta limitación es, por el contrario, la marca de su fecundidad. Justamente porque el hecho humano es total, el pensamiento estructural se ubica explícitamente en una perspectiva que es siempre, en cierto modo, una perspectiva de coyuntura, y sólo enfoca una modalidad estratégicamente determinada del ente. Todo ocurre como si la realidad humana no se revelara a un pensamiento científico verdaderamente eficaz sino *por fragmentos*. En el fondo, aquí nos unimos a la idea de Gurvitch, sin por eso participar de su menosprecio por esa construcción paciente. Ese menosprecio, como veremos, empuja finalmente al sociólogo hacia la historia. Si la ciencia de los hechos humanos es posible de otro modo que como comprensión histórica de un devenir concreto, y paralelamente a ella, entonces el método de los modelos es *su* método, y todo lo que no sea historia o teoría estructural de los modelos es literatura.

[15] Se comprende que la palabra local no implica necesariamente una restricción en el *espacio* intuitivo, sino sólo en el universo lógico de la explicación (Cf. Granger, I, pp. 302-310).

Sin duda se podrá reprochar a Lévi-Strauss que a veces deje suponer que los modelos a que alude y que él utiliza tratan de librarse de esta limitación intrínseca y constituyen esquemas *universales* de estructuración del hecho humano.[16] Quizás no siempre tome todas las precauciones necesarias para mostrar la multiplicidad de las perspectivas posibles, y la superposición necesaria de los modelos: las estructuras de comunicación, por ejemplo, que sirven para describir magistralmente las relaciones sociales de parentesco, no agotan su realidad fenoménica y Lévi-Strauss —tal vez él esté de acuerdo— se ve llevado fácilmente a buscar, en una elaboración más exacta de las propiedades formales del modelo, la respuesta a cuestiones planteadas por los hechos, respuestas que a veces habría que buscar en una estructuración diferente de la primera, en un modelo concurrente y complementario.[17]

El análisis de los tipos de estructura que se adaptan al estudio de las relaciones sociales es efectuado por Lévi-Strauss según dos puntos de vista muy distintos. El primero se refiere a la naturaleza epistemológica de los modelos; el segundo, bastante ambiguo, hace intervenir a la vez una función epistemológica de las estructuras y una esencia de las relaciones sociales. El examen crítico de este análisis es revelador de las dificultades que encuentra el sociólogo decidido a formular conceptualmente la relación entre el acontecimiento y la estructura.

Ante todo, Lévi-Strauss opone modelos *mecánicos* y modelos *estadísticos*. La elección de estas dos palabras nos parece desafortunada, pues encubre bajo implicaciones técnicas la naturaleza profunda de la oposición. Es mecánico un modelo cuyos elementos están en el mismo plano que el fenómeno global descrito; es estadístico aquel en el cual los elementos pertenecen a otro plano. Sin embargo, las palabras "mecánico" y "estadís-

16 Gurvitch le reprocha, con justicia, la apelación a un "modelo total". Esto significa —dice— o bien volver al fenómeno social total (que no se reduce a una estructura) o bien retornar al concepto tradicional de orden social (Gurvitch, II, p. 21).

17 Creemos que esta tendencia se ha manifestado en el desarrollo de las investigaciones, ciertamente preliminares, que se efectúan en un seminario de la Escuela de Altos Estudios dirigido conjuntamente por Lévi-Strauss y G. Th. Guilbaud (1957).

tico" sólo parecen remitir a casos particulares de tratamiento técnico. La distinción, en realidad, es mucho más fundamental y domina, en nuestra opinión, toda la epistemología de las ciencias del hombre. Ya la habíamos encontrado, sin conocer aún el artículo citado (Lévi-Strauss, II), al estudiar el aparato conceptual de la Economía, a propósito de la idea de equilibrio.[18] A los modelos mecánicos corresponden nuestros "equilibrios de oposición", descritos en una fenomenología de un solo nivel: elementos y totalidad estructurada pertenecen a un mismo plano de enfoque. A los modelos "estadísticos" corresponden nuestros "equilibrios de fusión", cuyo prototipo más simple es, en efecto, el esquema de la teoría cinética de los gases: las leyes estructurales que describen el comportamiento del todo aparecen en un plano distinto de aquel en que se enfocan los elementos. Hay desdoblamiento de la fenomenología, desnivelación epistemológica. A partir de esta desnivelación proponíamos interpretar las relaciones entre microestructuras y macroestructuras. Lévi-Strauss da un ejemplo de pasaje de uno a otro de esos modelos: la descripción de las reglas de matrimonio en una sociedad conduce a un modelo estadístico, en el sentido de que el fenómeno global constituido por el conjunto de los matrimonios efectivos pertenece a un plano distinto de aquel en que juega la regla conceptualizada, que no determina totalmente la elección del cónyuge, la que es pues parcialmente aleatoria. La interpretación del sistema por medio de los conceptos estadísticos de entropía y de redundancia, tomados de la teoría de la comunicación, al reducir la estructura al plano de las uniones efectivas definidas por una probabilidad, constituye un modelo mecánico. Quizás sea paradójico llamar mecánico a un modelo que precisamente utiliza un aparato estadístico; nosotros optaríamos por atenernos a nuestro propio lenguaje, aunque éste sea muy imperfecto. El primer tipo corresponde entonces a un equilibrio "de oposición", en la medida que se omite la microestructura aleatoria de los matrimonios, para considerar sólo los factores de unión y de interdicción que se contraponen; el segundo, a un equilibrio "de fusión" donde los elementos, que son los matrimonios reales, se combinan estadísticamente para originar regularidades estructurales globales. En el primer tipo, no se distingue entre

[18] Granger, I, pp. 25-64.

una microestructura aleatoria y una macroestructura: aparece un solo plano del fenómeno, que es el de las reglas de matrimonio. Pero si comprendemos correctamente el texto de Lévi-Strauss, nuestros análisis coinciden más allá del vocabulario.

Estudiando las aplicaciones de la idea de equilibrio en biología y en las ciencias humanas, pensamos que había que introducir un tercer concepto, correspondiente a un nuevo tipo estructural al que llamamos, en ausencia de una mejor denominación, equilibrio de *acumulación*. Corresponde a la introducción del tiempo en una forma esencial, no en calidad de variable neutra, de simple dimensión nueva, sino de tal modo que cada momento apareciera como determinado por una acumulación de estados anteriores. Así se ha conceptualizado —y ya en el nivel de las estructuras físicas, con los "fenómenos hereditarios de Volterra— la noción de "contenido del tiempo", opuesta a la de "curso del tiempo".[19] Ahora bien, nos parece que cuando Lévi-Strauss introduce la segunda oposición anunciada —entre estructuras de *comunicación* y estructuras de *subordinación*—, ello responde precisamente a la necesidad de hacer aparecer modelos dinámicos que no sean sólo el resultado de una suerte de cinematografía de estructuras sucesivas. Desgraciadamente, esa preocupación epistemológica, que pretende esencialmente enriquecer el instrumento del conocimiento estructural, va a la par de una intención más ambiciosa, muy seductora, ciertamente fecunda, pero peligrosamente equívoca, en la medida en que se presta a una interpretación ontológica del formalismo. La idea central de Lévi-Strauss es, como se sabe, vincular las estructuras de parentesco con las estructuras de intercambio económico y con las de la comunicación lingüística. Las mismas leyes estructurales regirían, pues, a unas y otras, y podrían interpretarse en función de una teoría general de la comunicación. La elección de un cónyuge corresponde a la recepción de una señal, el número de matrimonios posibles para un tipo de individuo se asimila a una cantidad de información, las reglas restrictivas del matrimonio introducen una redundancia sintáctica.[20] O sea que las relaciones de parentesco podrían estructurarse como juego de comunicación. Según lo que sabemos, esta idea no ha sido

19 Cf. Granger, I, pp. 58-63.
20 Cf. Granger, II, p. 40.

aún suficientemente elaborada por su autor, como para que sea posible examinar sus alcances, que muy bien podrían ser considerables. En la perspectiva que se propone este estudio, nos limitaremos a comprobar que el autor considera explícitamente ese tipo de modelo como esencialmente *estático*, y de allí su deseo de complementarlo con modelos dinámicos que él llama estructuras de *subordinación*. El ejemplo que da de estos últimos es la instalación de órdenes jerárquicos en las sociedades animales, proponiendo que se estudie estadísticamente la constitución de esas estructuras a partir de micro-relaciones aleatorias. A primera vista se trata de nuestros equilibrios de fusión. Pero un verdadero elemento dinámico aparecerá en ellos: Lévi-Strauss ve en este tipo de estructura la posibilidad de introducir factores "diacrónicos".

A decir verdad, se comprende que Gurvitch reproche a esta dicotomía de las estructuras una separación demasiado radical de lo estático y lo dinámico (separación que, por su parte, aborrece: otro rasgo aristotélico...) Nos parece que Lévi-Strauss nos coloca ante dos tipos estructurales particularmente significativos, pero de ningún modo característicos de esa oposición. Podríamos fácilmente denunciar en su tesis una ilusión ontológica, según la cual ya no se considera a las estructuras sólo como instrumentos de análisis, sino como una especie de seres, o más exactamente de fenómenos. El único fenómeno auténtico, sin embargo, es el hecho social total, que naturalmente es dinámico. O sea que no corresponde, creemos, oponer en este punto dos familias de modelos, *diferentes por la naturaleza de las relaciones sociales que ellas esquematizarían*. Preferimos agregar a los dos tipos de estructura, designados como equilibrios de fusión y equilibrios de oposición, nuestro tercer tipo, que introduce explícitamente los factores diacrónicos, pero que sigue siendo apto para esquematizar *las mismas* relaciones sociales que los otros dos, aunque de una manera más adecuada. Nos mantenemos así resueltamente en el plano del instrumento epistemológico. Por lo demás, las estructuras de comunicación de la tipología de Lévi-Strauss ¿no son acaso directamente dinamizables? Es posible pensarlas como esquemas de acumulación, en los que intervienen procesos de ruptura y, de un modo general, matematizar el pasaje de lo cuantitativo a lo cualitativo. La teoría de la comunicación está realizando ya espontáneamente este enriquecimiento de los

modelos, al introducir por ejemplo, en este campo, los conceptos de la teoría de los juegos.[21]

Conviene pues diferenciar las estructuras en su calidad de modelos y no como esquemas sociales específicos. Por otra parte, la introducción del tiempo constituye aquí un proceso epistemológico esencial que de ningún modo consiste en rechazar el aspecto formal del modelo en favor de una fenomenología "cualitativa", sino en conceptualizar en la medida de lo posible la temporalidad, captada intuitivamente, del fenómeno. Para quien juzgue vanos estos esfuerzos, la explicación sociológica se reducirá finalmente, como es comprensible, a la que puede suministrar la historia.

La explicación en sociología; estructura e historia

La explicación sociológica tal como la concibe Georges Gurvitch, por ejemplo, implica dos aspectos. Uno de ellos consiste en poner de manifiesto esquemas concatenados. Lo describe como "un esfuerzo de integración de los elementos microsociológicos en el agrupamiento, de los agrupamientos en las clases sociales, de las clases sociales en las sociedades globales, de éstas en las coyunturas totales concretas en que se mueven" (Gurvitch, II, p. 13).[22] Toda la ciencia del sociólogo consistiría entonces en describir los diferentes tipos de esquemas y de relaciones sociales, y en integrarlos, o sea en pasar de lo más abstracto a lo más concreto, de lo parcial a lo total. Una vez más, nos sorprende el carácter aristotélico de esta concepción del saber. Las herramientas conceptuales del sociólogo son aquí aspectos jerarquizados de la existencia social, y su ambición es finalmente reconstituir esa existencia total, mostrando cómo esos aspectos se componen y se empalman. La "estructura" sólo aparecería pues como una categoría de segundo grado, que

[21] Cf. Belevitch, cap. VI-VIII, quien expone la teoría de Mandelbrojt, Schutzenberger.

[22] Obsérvese que aquí el autor parece emplear la palabra *coyuntura* en un sentido bastante diferente del que nosotros expusimos y comentamos más arriba, según el cual se trataría en definitiva solamente del aspecto matematizable del hecho social. En este texto el acento está puesto en la historicidad concreta de la coyuntura.

designaría los diversos modos posibles, los avatares de esa composición, los tipos de equilibrio de esos aspectos del ser. Pero tal descripción no puede satisfacer plenamente, como es natural, el ideal de explicación genética que preside una filosofía de raigambre aristotélica. Se invoca pues un segundo aspecto de la explicación sociológica, que aproxima la sociología a la historia. "La historia explica mejor y con más convicción que la sociología" (II, p. 14). Sólo ella es capaz, en esta perspectiva, de introducir una verdadera *causalidad*, que sería la causalidad "singular". La idea de causalidad singular es, en efecto, esencial a la historia; pero justamente por eso constituye una *forma límite* de la categoría de causalidad, del mismo modo que la noción de determinación o de "causalidad" matemática constituye una idea-límite correspondiente al otro polo del sistema de las ciencias. Creemos que un conocimiento científico efectivo del hecho social no puede modelarse completamente ni sobre uno ni sobre otro ideal epistemológico. Y menos aún sobre el modelo histórico, ya que la causalidad singular no es realmente un concepto, sino más bien una intuición. Depende de la comprobación, no del discurso, y todo el aparato discursivo de la historia tiene como único fin preparar la aprehensión de esa intuición.

Así culmina la concepción que calificábamos de aristotélica. La construcción epistemológica que ejemplificamos con Georges Gurvitch, por la coherencia y la sistematicidad que reviste en este autor, corresponde a un ideal científico que privilegia el polo histórico de toda ciencia del hombre. La verdadera explicación de los hechos humanos sería histórica, y todo lo que hay de explicativo en sociología estaría tomado de la historia. Esta remisión a la historia equivale a una reducción del hecho humano al acontecimiento; y este "hiperempirismo" corresponde perfectamente a una reacción de defensa contra un ontologismo de las estructuras, contra una reificación de lo abstracto de la que Gurvitch, que se pretende sociólogo "teórico" (Gurvitch, IV), siente muy bien todos los peligros y todas las ilusiones. ¿Pero debemos "arrojar al niño con el agua de la bañera"? La paradoja de esta actitud no escapa al mismo autor, que muestra en la sociología una disciplina cuyo objeto es más "continuo" que el de la historia aunque lo trata con una conceptualización "discontinua", y en la historia una ciencia cuyo objeto es discontinuo —o sea acontecimiental— pero que capta mejor que la sociología la continuidad del hecho social total

"en su marcha volcánica"... Tal enunciación del problema corresponde a un profundo *pesimismo epistemológico* que, creemos, caracteriza el punto de vista de Gurvitch. La ciencia social aparece en estas condiciones como impotente y sin arraigo en lo real, pues la realidad humana sólo puede aprehenderse a partir de un momento determinado del tiempo y en su desarrollo, en su "volcanismo", no en su estructura. El conocimiento que origina esta posición no puede ser más que especulativo.

Así, a propósito de la actual sociedad capitalista, Gurvitch nos declara que renuncia casi totalmente a cualquier posibilidad de pronóstico e incluso de diagnóstico verdadero: "Hoy día vivimos —nos dice— en una sociedad en transición (¿pero qué sociedad no está en transición?),[23] donde se enfrentan varias estructuras globales en competición y en lucha. Es imposible predecir científicamente cuál predominará y de qué modo algunas de ellas encontrarán los medios, ya sea de combinarse, ya sea al menos de prolongar de una manera durable su coexistencia. Tampoco es imposible que debamos asistir finalmente al triunfo de un tipo de estructura global cuya virtualidad se nos escapa por el momento..." (1, p. 283). Y todavía de un modo más explícito: "En nuestros días la sociedad capitalista puede desarrollarse en el sentido de una tecnocracia, o en el de una democracia económica pluralista, o también en el sentido del comunismo; incluso puede perseverar o adoptar un giro imprevisto..." (*ibid.*, p. 65). Es evidente que el autor ha querido subrayar con una enumeración exhaustiva de todos los posibles, la impotencia total que él atribuye a su sociología en cuanto a la predicción del devenir.

Cualquiera que sea la atracción que ejerza sobre el filósofo racionalista la ingenuidad y la modestia de tal confesión de impotencia, cualquiera que sea igualmente la importancia determinante que éste conceda al aspecto histórico en una interpretación correcta del hecho humano, difícilmente pueda consentir en renunciar totalmente a la esperanza de un conocimiento que autorice, en alguna medida, la explicación, la previsión, el dominio de los hechos sociales. Sin duda esta esperanza no podría cumplirse si las ciencias del hombre se dejaran cautivar por las matemáticas; pero menos aún si entraran definitivamente en la órbita de la historia. En la

[23] Ese paréntesis, naturalmente, es nuestro.

primera hipótesis, se sustituiría una ciencia empírica del hombre por una teoría formal, válida en sí misma pero ilegítimamente confundida, por una suerte de ilusión trascendental, con el conocimiento del hecho humano. En la segunda hipótesis, el objeto de conocimiento sigue siendo el hombre concreto, pero enfocado desde un ángulo tal que toda explicación no trata más que de lo individual. Si la matemática es ciencia de las estructuras en general, la historia es ciencia de lo individual, y es evidente que la palabra ciencia tiene aquí un sentido equívoco. Ahora bien, la dificultad de las ciencias humanas se origina en el hecho de que la individuación de su objeto es un carácter esencial, que no puede ser totalmente olvidado sin que el objeto mismo desaparezca. ¿Hay que concluir que sólo la historia puede estudiar al hombre? La evolución y los progresos de una psicología, de ciencias sociales diversas, muestran que no es así. El problema metodológico por resolver es *la elaboración de conceptos que vuelvan accesible ese objeto acontecimiental a un pensamiento estructural;* los esfuerzos de sociólogos, lingüistas, psicólogos, economistas, convergen ya —creemos— hacia una solución a la que daremos, sin disponer de otro término, el nombre de *tipo,* que sería la categoría fundamental de las ciencias del hombre. El tipo, que no es ni una *clase,* ni un *individuo,* participa de lo individual por estar ligado a condiciones en cada caso "locales" y específicas. No se trata aquí del tipo ideal de los fenomenólogos, sino de una construcción fundada en la observación, incluso en la experiencia. Un modelo económico, un sistema de parentesco, siempre que se marquen bien sus límites, son tipos. Un tipo es pues una especie del género estructura. Es un instrumento epistemológico, no un modo o una norma de existencia —en lo que se distingue también del *Idealtypus* de Max Weber—. En la medida en que la técnica matemática permite describir la articulación de tales estructuras, interviene en las ciencias humanas. Las matemáticas clásicas, es cierto, adaptadas a las ciencias de la naturaleza, no son inmediatamente aptas para este uso, y los primeros ensayos de aplicación que las emplearon suponían una reducción estructural brutal del hecho humano, a imitación de la reducción operada sobre el hecho físico que, por su parte, se presta a ello: el sistema de equilibrio walrasiano no es un *tipo;* los modelos construidos por los economistas contemporáneos casi siempre son tipos. En un trabajo anterior (Granger, 1) expusimos los rasgos originales de

los modelos económicos. Aquí el nombre de modelo es equívoco, porque se aplica igualmente en las ciencias de la naturaleza. En realidad, creímos discernir en el uso económico del modelo caracteres particulares, constitutivos del objeto mismo de las ciencias humanas. Esta originalidad del tipo se vincula principalmente con la esencial no-universalidad de esos modelos, y con la distinción fundamental entre variables estratégicas y variables neutras.

El presente estudio de epistemología comparativa sobre algunos usos del concepto de estructura es una preparación para un trabajo más completo sobre el pensamiento formal en las ciencias humanas, trabajo que culminará en un análisis desarrollado del tipo, considerado como categoría fundamental en curso de constitución. Sólo queríamos insistir aquí en uno de los aspectos más importantes de la noción, que es el presentarse como instrumento de dialectización de las relaciones estructura-acontecimiento. La distinción de las variables estratégicas y la conceptualización de los procesos de elección y de apuesta permiten acercarse a una descripción estructural de la acción humana y de sus aspectos aleatorios. La disociación de la temporalidad entre el corto plazo y el largo plazo, y diferentes modalidades de la expectativa, aún insuficientemente elaborada, autorizará la introducción de un tiempo estructurado, conceptual, que no se confundirá ni con la variable "vacío" de los físicos, ni con la intuición "volcánica" de los historiadores.[24]

Desde luego, no se puede comprender totalmente este progreso de las ciencias humanas haciendo abstracción de los conflictos propios a la naturaleza misma de nuestra sociedad. Pero esta reintegración del devenir de la ciencia a la historia concreta no es de competencia del epistemólogo, para quien el pensamiento científico aparece bajo un aspecto de relativa autonomía que asegura su consistencia y su continuidad. No obstante, si este progreso del conocimiento es a la vez condicionado y condicionante para el conjunto del progreso humano, creemos poder formular ya en este momento la esperanza de que las ciencias del hombre estén en vías de superar las contradicciones que derivan de su naturaleza interna, y de los lazos estrechos que las hacen depender del contexto de nuestra sociedad.

[24] En el dominio económico, cf. por ejemplo los recientes trabajos de François Perroux sobre la teoría del crecimiento y del desarrollo.

Referencias bibliográficas

Apostel, "Équilibre, logique et théorie des graphes", en *Logique et équilibre*, 1957.

R. Bastide, "Causalité interne et causalité externe dans l'explication sociologique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXI, 1956.

Belevitch, *Langage des machines et langage humain*, 1957.

L. Bloomfield, *Language*, 1935.

Bourbaki, *Théorie des ensembles*, 1939.

E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, 1953.

M. Cohen, *Pour une sociologie du langage*, 1956.

G. Granger, I: "Méthodologie économique", 1955. II: "Logique, langage, communication", 1957 (en *Hommage à Gaston Bachelard*).

Guéroult, Leçon Inaugurale au Collège de France, 4 diciembre de 1951.

G. Gurvitch, I: "Déterminismes sociaux et liberté humaine", 1955. II: "Le concept de structure sociale", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIX, 1955. III: "La crise de l'explication en sociologie", *ibid.*, XXI, 1956. IV: "Structures sociales et systèmes de connaissance", en *XXe. Semaine de Synthèse: notion de structure*, 1957.

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, obras completas, VI.

R. Jakobson, *Preliminaries to Speech Analysis*, Technical Report Nº 93. Acoustical Laboratory, M. I. T., 1952.

K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, 1935.

W. Köhler, *Gestalt Psychology*, 1929.

Cl. Lévi-Strauss, I: *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949. II: "Social structure", en *Anthropology Today*, Kroeber, edit., 1953. III: "Les mathématiques de l'homme", en *Esprit*, oct. 1956.

K. Lewin, *A Dynamic Theory of Personality*, 1935 (cap. I).

Mandelbrojt, *Contribution à la théorie mathématique des jeux de communication*, 1952.

A. Martinet, *Économie des changements phonétiques*, 1955.

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1950.

Mucchielli, "Structures de la personnalité", en *XXe. Semaine de Synthèse*. Perroux, "Matériaux pour une analyse de la croissance économique", en *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, 1955.

J. Piaget, *Archives de Psychologie*, vol. XXXV, Nº 137, 1955.

F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916 (versión cast.: *Curso de Lingüística General*, Losada, Buenos Aires, 1968).

Shannon, *The Mathematical Theory of Communication*, 1949.

Schutzenberger, *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences*, 1951.

Togeby, *Structure immanente de la langue française*, 1951.

Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, 1949.

Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, 1955.

ACONTECIMIENTO, ESTRUCTURA, HISTORIA. LÍMITES DEL ROL DEL PENSAMIENTO FORMAL EN LAS CIENCIAS HUMANAS

A propósito del estudio de G. Granger: "Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas".

Paul de Gaudemar

El estudio de Gilles Granger, publicado en el primer *Cahier* de "Recherches et dialogues philosophiques et économiques" (del Institut de Science Economique Appliquée), es un vigoroso intento de restituir a las ciencias humanas el momento de estructuración *sui generis* sin el cual no hay disciplina científica. Igualmente, por el análisis que nos ofrece de la historia de las relaciones entre la estructura y el acontecimiento en lingüística, en psicología y en sociología, debe ser considerado como una notable síntesis de metodología comparativa.

Las siguientes notas —limitadas a algunas reflexiones sobre la psicología y la sociología— pretenden indicar, a partir de esos dos centros de interés del estudio de Granger, algunas dificultades que presenta su perspectiva general sobre esas ciencias. Por una parte, en efecto, es sin duda posible cuestionar algunas aproximaciones propuestas entre dominios diferentes de la ciencia contemporánea y mostrar que las comunicaciones demasiado rápidas instituidas entre unos y otros dejan escapar o bien un elemento de discontinuidad en su evolución, o bien un aspecto específico de su objeto, presentando así un carácter demasiado sistemático.[1]

Por otra parte, también podemos preguntarnos si el crédito concedido a la formalización, al cálculo, a la introducción de lo aleatorio en la constitución de las ciencias humanas explica en su movimiento completo su elaboración en cuanto ciencias.

[1] Sin dejar de señalar los puntos más característicos del estudio de Granger, sólo lateralmente versará nuestra crítica sobre ese aspecto específicamente comparativo del estudio. Dejaremos voluntariamente a un lado en particular el problema de la lingüística y de sus relaciones con la sociología por una parte y con la psicología por otra. No obstante, podemos señalar inmediatamente que el mismo orden de las disciplinas sucesivamente encaradas por Granger es bastante sintomático del punto de vista que adopta sobre ellas. ¿En qué medida —en lo que se refiere a la solución del conflicto entre el acontecimiento y la estructura— puede considerarse "ejemplar"? ¿Hasta qué punto están fundadas las aproximaciones lingüística-sociología y lingüística-psicología? Sobre los límites de la primera, especialmente a propósito del papel desempeñado por la fonología en la sociología de Lévi-Strauss, cf. A. G. Haudricourt y G. Granai, *Linguistique et sociologie*, "Cahiers Internationaux de Sociologie" Nº 19, 1955, pp. 114-129 (Versión cast.: "Lingüística y sociología", en *Estructuralismo y lingüística*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pp. 97-119). Los límites de una posible aproximación entre lingüística y psicología nos parecen aún más estrechos, en la medida en que los intentos de axiomatización y de formalización tropiezan más, en este caso, con lo que se podría llamar "la primacía del contenido", propia de esta última ciencia.

Si el acento puesto en la estructuración subraya felizmente el momento necesario de la teoría en las ciencias humanas, ¿no deja en la sombra otro momento importante, no aclarado suficientemente por "la marcha dialécticamente opuesta de aprehensión de los acontecimientos concretos"?[2] Aquí podemos interrogarnos con todo derecho sobre los límites de la "dialectización" del acontecimiento y la estructura, realizada en las ciencias humanas a través de un tratamiento que no deja de ser, en sus grandes líneas, estructural, y mostrar la necesidad de reintroducir, mediante una metodología adecuada al objeto de esas ciencias, una dimensión que los análisis del autor parecen dejar parcialmente de lado.

El estructuralismo en psicología

Sólo aludiremos brevemente a la psicología, sin duda ligada de manera menos directa a las preocupaciones de Granger que la economía y la sociología. No obstante, el autor dedica una interesante exposición a su evolución. Ve esbozarse en ella un movimiento análogo al que se advierte en lingüística,[3] en la que, después de los primeros ensayos de "estructuralismo

[2] Este será el problema que, particularmente, retendrá nuestra atención. En varias oportunidades (pp. 14 y 16), Granger indica que el movimiento de la ciencia integra, superándolo, el momento de la estructuración. Pero esta opinión es un poco de orden programático, ya que en realidad es más bien el movimiento inverso de integración el que nos muestra Granger. El planteamiento de la organización como problema, de la integración como "enigma por resolver" plantea la cuestión de saber si no es preciso superar el punto de vista de la estructura.

[3] ¿Hay realmente en psicología una evolución análoga a la que Granger, con gran riqueza de información, nos describe en lingüística? Mientras E. Benveniste (*Tendances récentes en linguistique générale*, "Journal de Psychologie", enero-junio 1954, pp. 130-145) muestra que en nuestros días "la orientación de la lingüística va hacia la lógica" y atrae la atención sobre una noción de la estructura muy próxima a la que define Granger, en el mismo momento I. Meyerson señala el interés que tienen para el psicólogo las formalizaciones a las que da lugar la noción de estructura en las otras ciencias, pero declara también que su papel "aparentemente ha disminuido un poco" en psicología propiamente dicha. (*Thèmes nouveaux de psychologie objective: L'histoire, la construction, la structure, ibidem*, pp. 3-19.)

radical", se ha superado el conflicto entre acontecimiento y estructura con la elaboración de un estructuralismo más "refinado" del objeto de experiencia: a través de las transformaciones de la psicología de la forma (dividida entre la "regresión epistemológica" de un retorno a las formas físicas y la idea fecunda de un determinismo cualitativo) y las primeras tentativas fructíferas de dinamización de la *Gestalt* (particularmente con la noción de "campo" de Kurt Lewin), a lo que se agregan los trabajos del Centro de Epistemología Genética sobre la noción de "equilibrio" (Piaget, Apostel), se está esbozando una ciencia a la vez "diacrónica y sincrónica".

Tales enfoques son seguramente muy sugestivos, y explican el movimiento de la investigación en un importante sector de la psicología. No obstante, plantean dos series de cuestiones. La primera, que exigiría un estudio extenso, se refiere al alcance de la dialectización efectuada en los trabajos de inspiración estructuralista. El término "dinamización" empleado por Granger para designar el esfuerzo de la corriente de pensamiento más interesante dentro de la "Gestalttheorie" parece en este caso mucho más justo y más afortunado que el de "dialectización". Aunque este último término se aplica en mayor medida a amplios aspectos de la psicología genética de Piaget, no debe hacernos olvidar la permanencia en esta psicología de una concepción de la estructura que aparece en una forma que bien podríamos llamar "organicista". Por cierto, son comprensibles las vacilaciones de Granger en señalar el parentesco de la inspiración de Piaget con la de la psicología de la forma (p. 23); no puede olvidarse que en la *Psicología de la inteligencia*, Piaget ubicaba a aquélla entre las doctrinas de tendencia fijista. Pero ya que Granger, en definitiva, aproxima las dos corrientes, es posible considerar seriamente esta aproximación, aunque de un modo diferente del suyo. Desde las primeras investigaciones estadísticas de Piaget sobre la percepción hasta sus trabajos más recientes sobre la lógica del niño y la del adolescente[4] hay una neta tendencia, a partir de la existencia de ciertos modelos supuestamente invariables (y que implican, sobre todo en los recientes escritos, un isomorfismo de las estructuras psíquicas y las estructuras nerviosas), a reducir la evolución psicológica a la repetición de sistemas

[4] Barbel Inhelder y J. Piaget, *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*, P. U. F., París, 1955, p. 315.

funcionales idénticos de uno a otro estadio. Podemos preguntarnos si, dentro de esa orientación, es posible explicar de manera suficientemente fiel la diversidad y renovación de la vida psíquica. Los peligros de una psicología de la estructura, por otra parte, pueden aparecer de muchas maneras: esa psicología puede considerar como originarios complejos de hechos que son en realidad producto de condiciones determinadas; puede también introducir en los hechos examinados un contenido que les es ajeno. La explicación resultante no es siempre la que interpreta los niveles más elaborados de la vida psicológica en función de los menos elaborados. Puede producirse también, si se puede decir, la reducción inversa: la que hace depender sus formas inferiores de la inteligencia. Gracias a los progresos realizados por la psicología genética muy rara vez se presentan ambos peligros en sus formas extremas: pero, aunque en formas atenuadas, a menudo subsisten. Sobre los mismos ejemplos que propone Granger se podría mostrar que el papel adjudicado al pensamiento formal no lo inmuniza *por sí mismo* contra el retorno a un estructuralismo de forma biológica, aunque éste se presente en una forma más sutil que en el pasado. Por un lado, el privilegio a veces concedido a los esquemas intelectuales impide captar en sus fuentes la materia misma y la primera dirección de las conductas.[5] Por otro, la supuesta existencia de esquemas de organización interpretados como invariantes que se deslizan en cada una de las etapas del desarrollo, hace dejar de lado la aprehensión de las variaciones en favor del estudio de las constancias. La dialectización propuesta transige pues con una buena parte de mecanicismo, y podemos preguntarnos si nos restituye la génesis real de las conductas.

La segunda serie de cuestiones se refiere al carácter relativamente limitado del sector invocado por Granger en el campo total de las investigaciones psicológicas de nuestro tiempo. ¿No sería posible abordar por otro lado la solución del problema

[5] Sobre el ejemplo de las conductas afectivas del niño, Philippe Malrieu ha puesto en claro los presupuestos intelectualistas que en la psicología de Piaget explican este defecto: "su esfuerzo tan coherente para mostrar contra el *gestaltismo* que los esquemas tienen una historia, se detiene cuando se trata de aprehender su prehistoria, su justificación afectiva. Pues no ha hecho más que generalizar a las conductas sensorio-motoras su teoría del juicio, con sus méritos y su laguna fundamental" (Philippe Malrieu, *Les émotions et la personnalité de l'enfant*, Vrin, 1952, p. 126).

expuesto, sin condenarnos a ver resurgir, en cualquier momento, la concepción monolítica de la estructura temida justamente por el autor? La reunión de las corrientes psicológicas invocadas en apoyo de su perspectiva es significativa: no lo es menos, sin duda, la ausencia de una referencia a otras corrientes. Esta limitación —sorprendente en una síntesis que por otra parte es ampliamente comprensiva— en nada disminuye el valor intrínseco de los trabajos que cuentan con el favor de Granger. Pero plantea, no obstante, el problema de saber si la dirección general de esas investigaciones debe ser considerada como la única línea de solución eficaz a las dificultades epistemológicas de las ciencias humanas. Quizás hubiera sido oportuna una suerte de contraprueba con las corrientes que han propuesto otras líneas de solución al conflicto entre el acontecimiento y la estructura. Sin duda no es por azar que no se mencionan en el estudio de Granger los importantes trabajos de Gesell,[6] las numerosas investigaciones de "psicología histórica" en el sentido definido por I. Meyerson,[7] los estudios

[6] Sin embargo, en ciertos aspectos es curioso este olvido. Ante todo porque la simple homonimia de la teoría del crecimiento en Gesell con las teorías *económicas* contemporáneas hubiera podido sugerir una útil confrontación. Después, porque esta teoría —hay que decirlo— suministraría fácilmente armas para la crítica de Granger. Poco costaría encontrar en ella a la vez restos muy evidentes de estructuralismo organicista y un método que concede sin duda un crédito excesivo al registro discontinuo de los hechos. Y sin embargo el concepto de crecimiento psicológico que Gesell presenta como un concepto "unificador" es un interesante intento de dialectización del acontecimiento y la estructura, resueltamente opuesto a las concepciones estadísticas.

[7] Es conocido, no obstante, el interés que tales investigaciones conceden al problema de la estructura. Cf. en particular I. Meyerson, art. cit. Como Granger, Meyerson muestra el enriquecimiento y la transformación del concepto de estructura desde que éste, por intermedio de la lingüística, las ciencias económicas y sociales, la historia de las religiones, etc., se impone nuevamente a la reflexión del psicólogo. La estructura ya no puede designar un "sustrato"; ahora se presenta como "formalización de los principales datos y de las principales propiedades del campo considerado". Pero para el psicólogo, el interés de las formalizaciones de la nueva lógica y de las que esbozan por su parte las diversas ciencias, reviste aquí y allá un sentido muy diferente. Al considerar la estructura como modelo puramente epistemológico Granger espera que esta "construcción" realice a partir de la "dialectización de lo simple" una conceptualización eficaz del tiempo. Para el psicólogo-historiador, las estructuras no son solamente construcciones, sino también "entidades construidas" y siempre es a través de los "funcionamientos concretos", en "contextos de realizaciones",

inspirados en el materialismo dialéctico:[8] en esos diferentes ejemplos, el momento de la estructuración no siempre se une a los esquemas de formalización aquí propuestos, a menudo el método nada incorpora de los procedimientos de la investigación, y sin embargo no se puede negar que hay en ellos tendencias fecundas para una asignación del rol de las estructuras en psicología.

"Ontología" y sociología: ambigüedad de la crítica

Los enfoques de Granger nos parecen indudablemente más "comprensivos", más fértiles asimismo en nuevas apreciaciones, en el campo de la sociología. Sin embargo, también aquí es posible marcar los límites de la "dialectización" propuesta, retomando las críticas que Granger dirige conjuntamente a Gurvitch y a Lévi-Strauss, y haciendo algunas observaciones sobre los presupuestos que ellas implican, y también sobre las líneas de solución al "conflicto" que excluyen.

La crítica de la "concepción aristotélica del saber" en Gurvitch es por cierto muy seductora. Rigurosa cuando denuncia el frondoso formalismo de los distintos modos de la existencia social, nos parece un poco injusta cuando acentúa unilateralmente el "ontologismo". La primera expresión se refiere

como las descubre el psicólogo. De allí su interés para un estudio de las "funciones" de la mente, y el papel "catártico", si así se puede decir —ligado a la idea de "largo rodeo"— de las formalizaciones en esta perspectiva: ellas nos liberan de las tentaciones del dogmatismo metafísico, que considera los niveles funcionales como correspondientes a normas intemporales. De allí no sólo la necesidad de conceder la mayor atención a las bases iniciales, a la importancia de la materia, a la legitimidad de las abstracciones, sino también de concebir "niveles, transformaciones, una historia compleja y dividida" de las mismas estructuras.

[8] Es lamentable, desde este punto de vista, que después de haber deplorado que una "interpretación demasiado apresurada" considere como "prueba de idealismo" la importancia adjudicada al momento de estructuración *sui generis* de la ciencia (p. 11), y criticado a este respecto al lingüista marxista Cohen (p. 14, nota 5), Granger no nos haya mostrado realmente de qué modo esta "sospecha de idealismo es un prejuicio del que el actual materialismo dialéctico quizás esté a punto de desprenderse" (*ibídem*).

con razón a una "ciencia" de tipo puramente descriptivo que, al yuxtaponer los rasgos más o menos aparentes de su "objeto", al enumerar sus cualidades, no llega a captar la unidad profunda de esas diversas características. Es muy cierto que para Gurvitch cada sociedad se presenta como un conjunto infinitamente complejo de estructuras, representaciones, acciones agrupadas en múltiples categorías, que en distintos niveles se interpenetran unas a otras. Y también es muy cierto que esa perspectiva, que asigna a cada tipo de sociedad su configuración, sus jerarquías, su temporalidad y su espacialidad propias, sus determinismos de diferente campo, nos muestra ese conjunto de fenómenos siempre desde el mismo ángulo, los capta en el mismo nivel de la investigación, no se preocupa por determinar el rol específico, complejo, jerarquizado, de cada uno de ellos en los mecanismos de la vida social. En este sentido, bien se puede calificar de "ontológica" tal concepción; en la medida en que el determinismo de un orden de fenómenos, e incluso de un fenómeno definido, sólo se concibe en la forma del conjunto de fenómenos que suscita su existencia, por la presencia y la plenitud en él del fenómeno social como todo (p. 30). Pero la crítica de ontologismo tiene en Granger una significación más "amplia" (p. 27). Es ontológica, según él, toda concepción que considera la estructura como "*fenómeno, proceso*, en el nivel del ente del objeto social", y al mismo tiempo no considera la estructura —esta vez definida epistemológicamente— como única guía de la ciencia social. ¿Esta crítica reconoce en su justa medida los aportes positivos de la sociología de Gurvitch en lo referente al conflicto entre el acontecimiento y la estructura? ¿Permite, en particular, asignar un justo lugar al aspecto específicamente conflictivo de esas formas de vida social que encontramos todos los días? Empleamos intencionalmente una expresión que puede parecer vaga. Nos parece, en efecto, que la crítica de Granger no tiene suficientemente en cuenta un aspecto de la realidad social que Gurvitch tuvo el mérito de reconocer y que una perspectiva que se presenta como una dialectización de la estructura y del acontecimiento debería conservar: justamente ese aspecto que pertenece a la esfera de la "vida cotidiana", donde tienen lugar las múltiples interferencias entre las relaciones interpersonales particulares, las demás relaciones sociales, los conflictos que atraviesan a las primeras y las segundas, y también las oponen. Asimismo, la preocupación de Gurvitch por con-

servar a las estructuras su carácter de estructuras "reales" (p. 27), ¿postula acaso necesariamente una concepción ontológica de la estructura propiamente dicha? Difícilmente se pueda considerar ontología de la estructura a una concepción que, por un lado, muestra que en la sociedad no todo se puede reducir a una estructura, y que, por otro, en las relaciones que ésta mantiene con los diferentes aspectos de la vida social, no sólo señala "esquemas concatenados", sino numerosas interacciones. ¿Por qué entonces la dialectización de Gurvitch no deja de ser parcialmente inoperante? Admitamos que es porque no va más allá del horizonte de una concepción aristotélica del saber: le interesa menos —dijimos— descubrir las regularidades que oculta lo real que ubicar en cuadros tipológicos algunas de sus características.[9] ¿No convendría, sin embargo, marcar sus límites desde el punto de vista de las exigencias de "cientificidad" a las que no responde en lugar de hacerlo a partir de las tentaciones ontológicas que ese silencio sugiere? Se advertiría entonces su tendencia a concebir solamente leyes que sean leyes absolutas y universalmente constantes (por eso su rechazo de toda ley en sociología); su interés pronunciado por los fenómenos de la vida social más o menos directamente accesibles a la observación (por eso la noción de "niveles en profundidad"); su concepción de la experiencia, que no es ni la de la observación empírica ni la de la ciencia, sino más bien la de la "experiencia vivida". Se comprendería mejor así la tendencia profunda de esta sociología a reintegrar en la estructura el aspecto "histórico" del hecho social, y al mismo tiempo las razones de su impotencia para concebirlo en su verdadera dimensión.

En suma, la crítica que nos ofrece Granger sería más sólida, creemos, si subrayara más los elementos "concretos", "dialécticos", de la sociología de Gurvitch, y si además explicara sus defectos propiamente epistemológicos en los términos adecuados a aquéllos. ¿No habría que reconocer plenamente, en este caso, la doble necesidad de la observación y la verificación constantes en sociología? Pues si es cierto que los modelos de las ciencias sociales se edifican a partir de los acontecimien-

[9] También el aspecto plural, fragmentario, *indefinido*, de la investigación "dialéctica" en Gurvitch podría encontrar un parentesco en Aristóteles. En ese caso habría que señalar particularmente el carácter "aporético" (y heurístico) de la ciencia aristotélica.

tos,[10] ¿acaso no se los debe corregir, reemplazar, etc., en permanente confrontación con estos últimos? Que la concepción "volcánica" que Gurvitch tiene de la historia no nos ofrece un asidero para una observación equipada y para tal reacomodación correctiva de los "modelos", nada más cierto. Pero no se advierte que la imputación de "ontologismo" ponga el acento en esa doble exigencia. Desde el punto de vista epistemológico, la matematización de los hechos sociales sólo evidencia un cierto tipo de experimentación: el que estudia el aspecto "concurrente" o "complementario" de los modelos, las propiedades internas que poseen, las diferentes maneras como, por así decir, reaccionan en el laboratorio. La crítica de Gurvitch, muy sólida cuando muestra que el esfuerzo de conceptualización no violenta necesariamente la naturaleza profunda de la cosa social,[11] nos parece ambigua en el momento mismo en que se convierte en un simple intento de deslindar el "uso malo o bueno" de la formalización en sociología. Se tiene la impresión de que aquí se identifican dos momentos no coincidentes, que incluso pueden adoptar un sentido diferente según domine, en el tratamiento explicativo de los hechos, el método experimental o el método deductivo: el momento necesario de la *teoría* en la constitución de todas las ciencias[12] y los "ensayos de tematización *more geometrico*" de que pueden ser objeto.

Incluso podríamos preguntar en qué medida esta ambigüedad de la crítica no resulta sensible en el nivel de las antologías que condena. La crítica matizada que hace Granger de las posiciones de Lévis-Strauss comprende varios aspectos, pero podemos atenernos en primer lugar a la perspectiva ontológica que refuta. A primera vista, la "interpretación ontológica del formalismo" que Granger teme ver perfilarse a la sombra de la estructura lévistraussiana, tiene un sentido muy diferente de la que encara

10 En su *conclusión*, Granger reconoce esta exigencia, ya que a propósito de la noción de "tipo" que propone como "categoría fundamental" de todas las ciencias humanas, él señala que no debe ser concebida como "tipo ideal", sino como "construcción fundada en la observación"; en este punto estamos totalmente de acuerdo.

11 Esta desconfianza hacia la "abstracción", Gurvitch la debe más a Bergson que a Aristóteles, y está ligada indudablemente en él —como en Bergson— a un tema antiepistemológico.

12 En este punto, no hay ninguna razón para separar el trabajo de constitución de la ciencia sociológica, histórica, psicológica, etc., del que se efectúa en las ciencias de la naturaleza, por ejemplo en física.

Gurvitch. En este caso se trata de una ontología que, de algún modo, quede más acá del dominio en que se constituye la ciencia verdadera, y se agote en descripciones de tipo formal, sin alcance epistemológico. Se trata especialmente de la tendencia a hipostasiar conceptos instrumentales en objetos propios de la ciencia social (p. 35). Si no fuera así, no se comprendería que Granger se pregunte, por ejemplo (a propósito de *Las estructuras elementales del parentesco,* de Lévi-Strauss), si las estructuras de comunicación que sirven para describir las relaciones de parentesco "agotan su realidad fenoménica". Tampoco se explicaría que sin dejar de criticar la concepción que tiene Gurvitch de las matemáticas, Granger acepte que tales ciencias no pueden desempeñar respecto de las ciencias humanas, el papel de "ontología material" (p. 32). Sin embargo, cuando se estudia la manera en que se desarrolla la crítica, y cuando se la confronta con la concepción general de la estructura que se opone a la de Gurvitch, puede advertirse que no se apunta tanto a un exceso de formalización como más bien a la resurgencia siempre posible de una ontología de la estructura a través de una trama insuficientemente afinada de formas. Cuando Granger teme el retorno, en la perspectiva de Lévi-Strauss, de una concepción de las estructuras que haga de éstas "especies de seres, o más exactamente de fenómenos", vuelven a aparecer en él expresiones idénticas a las que empleaba para designar las estructuras de Gurvitch. Quizá sea llevar demasiado lejos la obsesión de la ontología el negar a las estructuras todo derecho a manifestarse como realidades fenoménicas específicas. Entre las dos críticas de ontologismo, se percibe muy bien el enfrentamiento entre dos formalismos de nivel y de significación diferentes, pero no se ve tan bien cuál es el status que una y otra reservan a la realidad de los fenómenos sociales que se trata de explicar.

La dinamización y la primacía del análisis

En el estudio de Granger, la crítica de la sociología de Lévi-Strauss se presenta en primer lugar en la forma de una discusión de las tentativas hechas por este último para coordinar modelos dinámicos al modelo estadístico elaborado tiempo atrás en *Las*

estructuras elementales del parentesco,[13] ¿Cómo escapar al riesgo de constituir una suerte de "pura cinematografía de estructuras sucesivas" (p. 37) sin exponerse a la crítica de "ontología del formalismo", ya examinada? Tal vez sea interesante ver con algún detalle el aspecto preciso de la sociología de Lévi-Strauss que la crítica de Granger refuta en ese proyecto de dinamización, y el aspecto, en cambio, de esa misma sociología que su tentativa prolonga. La apreciación de esos dos elementos nos permitirá juzgar el sentido y el alcance de la "dialectización" que él propone en el dominio de la sociología, y señalar mejor sus límites.

Toda la cuestión descansa aquí en el papel que desempeña una distinción importante elaborada por Granger, y que constituye el centro de su crítica. La distinción que establece entre tres tipos de equilibrio (de oposición, de fusión, de acumulación) no tiene sólo por objeto aclarar la distinción, que en Lévi-Strauss le parece ambigua, entre modelos mecánicos y modelos estadísticos; apunta explícitamente a la distinción más importante que Lévi-Strauss hace entre "estructuras de comunicación" y "estructuras de subordinación". Por nuestra parte, creemos que tal distinción contiene una idea fecunda. Sin duda, sería forzar el sentido del pensamiento de Lévi-Strauss reconocer en él una preocupación por mostrar que todas las estructuras sociales no tienen la misma importancia, que algunas de ellas desempeñan, en el dinamismo de la sociedad, un papel privilegiado por la amplitud de las modificaciones que introducen en las otras estructuras, por la extensión de las repercusiones que genera su propio desarrollo. Sin embargo, creemos poder discernir en ese pensamiento la conciencia del carácter limitado de las conclusiones a que se puede arribar cuando se comparan modelos obtenidos a partir de sistemas aislados, pero también una negativa a considerar equivalentes las estructuras parciales que organizan un sector de la sociedad.[14] La distinción tripartita de Granger, por

[13] Las mismas leyes estructurales regirían —según Lévi-Strauss— relaciones de parentesco, estructuras de intercambios económicos y de comunicación lingüística.

[14] Estas opiniones están confirmadas por lo que podemos saber de la evolución del pensamiento de Lévi-Strauss, según los ecos que nos han llegado de las discusiones en el seminario de ciencias humanas en el Museo del Hombre. La *Antropología estructural*, aparecida en el momento

el contrario, a pesar de la discriminación más sutil de las estructuras que introduce, no clausura, en nuestra opinión, esa tentación de considerar la sociedad como un sistema de sistemas, como un "modelo de modelos". El tercer tipo de estructura que define sigue siendo susceptible de esquematizar las *mismas* relaciones que los otros dos, aunque de manera más adecuada, y Granger niega enérgicamente que las estructuras puedan diferenciarse por la *naturaleza* de las relaciones sociales que esquematizan. Nos preguntamos pues si ese rol del tercer tipo de estructura no es para él tan importante como la "dinamización" que suscita.

Desde este punto de vista, la crítica de Granger tiene, no obstante, un aspecto más positivo. La distinción que propone entre los tres tipos de equilibrio implica, en efecto, una referencia al tiempo, ya no considerado como variable neutra, sino como variable "estratégica". Granger, por su parte, insiste bastante en esta limitación del modelo, que "no apunta más que a una modalidad estratégicamente determinada del ente, y no a la totalidad de éste". No se puede hacer con los "modelos" utilizados por las ciencias sociales esquemas universales de estructuración del hecho humano, como Lévi-Strauss tuvo tendencia a hacerlo en su momento. La explicación ya no consiste en una elaboración más prolongada de las propiedades formales del modelo, sino en la diferente estructuración de modelos "concurrentes". Se puede observar, empero, que la interpretación dinámica de las estructuras de comunicación como "esquemas de acumulación" no pone de manifiesto un "contenido del tiempo" más que haciendo aparecer "cada momento como determinado por la acumulación de estados anteriores" (p. 37): para explicar el paso de la cantidad a la cualidad, se ve obligada a introducir "procesos de ruptura" en este esquema demasiado mecanicista.

Creemos que tal mecanicismo proviene de las perspectivas analíticas y estadísticas que, tanto en sociología como en psicología, dominan el pensamiento metodológico del autor. A pesar de las modificaciones introducidas en la sociología de los modelos de Lévi-Strauss, la línea central del trabajo sigue siendo, aquí y allá, la misma. Así como el fin principal de la diferenciación de las estructuras es asignarles su lugar

---

en que concluíamos este artículo, debe aportarnos en este punto algunas aclaraciones que no hemos podido aprovechar.

en "el universo lógico de la explicación" (p. 34, nota 15), la "dialectización" del acontecimiento y de la estructura sólo se realiza en las formas de conceptualización del tiempo que puede poner de manifiesto el análisis matemático de sistemas aislados. Sin duda, la sustitución de una "tipología de los modelos" por un *topo-análisis* [15] señala un hecho importante: el examen de las posibilidades de composición de ciertas relaciones sociales sólo puede ser considerado una buena introducción al estudio de tales relaciones si la función que desempeñan permanece constante y si cierto número de condiciones se mantienen idénticas. La noción de "variable estratégica" no contradice tal requerimiento: lo pone en evidencia: en ese caso puede ser no sólo legítimo sino también útil aplicar el análisis matemático a tales sistemas, por definición parciales, ya que el número de posibilidades que encierran es necesariamente limitado. Pero ¿se reduce a tal tipo de análisis una ciencia de la sociedad? Si es cierto que las funciones cambian, que las funciones se transforman, ¿no debe una sociología rigurosa esforzarse por explicar tanto esos cambios como esas transformaciones? La construcción de modelos, su multiplicación, su afinamiento, su complementación, ¿agotan, en este sentido, la riqueza de lo real y de sus leyes? Creemos que el gran mérito de la tentativa de Granger es otorgar forma y coherencia, junto a las leyes estadísticas ya reconocidas, al concepto bastante vago de "regularidades tendenciales": las leyes de validez restringida sobre las que en buena hora atrae la atención ya no son concebidas como leyes absolutas limitadas desde afuera por una contingencia radical. Sin embargo, al lado de esas diferentes figuras de equilibrio, ¿no habría que hacer un lugar a la búsqueda de *leyes de evolución* propiamente dichas, a las que en definitiva remiten las leyes estadísticas, puesto que sólo ellas son susceptibles de explicar aquel otro aspecto de lo real al que habíamos aludido? Las leyes que rigen a toda sociedad humana no se reducen a un sistema de reglas, y los factores de evolución propios de cada una de ellas no pueden determinarse recurriendo solamente a juegos de probabilidad, aunque los procedimientos de éstos estén muy afinados.

15 La palabra (utilizada por G. Bachelard en un contexto muy distinto) no es utilizada por Granger; pero no creemos que traicione el espíritu de su ensayo.

Las observaciones anteriores nos permitieron, a través de algunos rodeos, exponer los presupuestos que en nuestra opinión disminuyen el alcance de la respuesta que da Granger al problema de las relaciones entre el acontecimiento y la estructura en las ciencias humanas. Pero de una manera más directa, se podría ilustrar las dificultades de su punto de vista, examinando cuál es el papel que se reserva a la historia en su estudio. La excelente crítica del "pesimismo epistemológico" de Gurvitch, presentada a propósito de la "remisión de la explicación a la historia" efectuada por aquél como contrapunto de su "concepción aristotélica del saber", daba la posibilidad de que su autor superara los postulados de su estudio, al invitarlo a un examen más minucioso de la *teoría* en historia. Nos vemos obligados a decir que esta crítica no tiene mucho fundamento. La posición adoptada por el autor sigue imponiendo a la historia un status que no es esencialmente diferente del que se halla en Gurvitch. Podemos preguntarnos pues en qué medida, más allá de la concepción algo anárquica del progreso puro que se halla en Gurvitch, no es todo un conjunto de investigaciones tendientes a reconocer y precisar el papel metodológico de la historia en la constitución de las ciencias humanas el que, por así decir, resultaría estéril. Las primeras líneas de conclusión[16] de Granger indican el doble peligro, especie de Caribdis y Escila, que corren las ciencias humanas cuando se las invita a dejarse "cautivar" por las matemáticas, o cuando se las urge a entrar "en la órbita de la historia". Tendríamos así finalmente la explicación del desequilibrio, que no podemos dejar de encontrar en el resto del estudio, entre las "dos formas límites de la categoría de causalidad" que constituyen los dos polos de la explicación científica en las ciencias humanas. Así como las reservas formuladas a la posición de Lévi-Strauss no disimulan el privilegio que el autor concede a la teoría estructural de los modelos, igualmente la reforma de los estructuralismos antihistóricos no llega hasta el punto de renunciar a tratar a la historia como simple "comprensión histórica del devenir concreto" (p. 34). Más aún: a través de un menosprecio inverso al que Gurvitch

[16] Cuya prudente mesura — tomándolas fuera de su contexto— merece aprobación.

profesa con su "horror por las estructuras", Granger pretende encerrarnos en una suerte de "o esto... o lo otro".[17] Algunas fórmulas hacen suponer que la historia en su conjunto no puede ser más que la convalidación de un método sociológicamente defectuoso, un recurso más o menos bochornoso al que el sociólogo corre el riesgo de verse "empujado finalmente" (p. 34). Y es conceder demasiado a la historia decir que ella define el polo de la "causalidad singular": esta causalidad, a decir verdad, no es del orden del concepto sino de la intuición, y la historia depende de la "comprobación" (p. 40).

No sabemos qué pensarán los historiadores, ansiosos de encontrar para su disciplina una consistencia específica, de la "dialectización" propuesta por el autor. Se puede suponer que no se resignarán fácilmente a que el tiempo estructurado de las ciencias humanas se defina en oposición a las "intuiciones volcánicas" cuyo secreto ellos guardan —incluso después de la crítica a Gurvitch— en la perspectiva de Granger. No se puede negar, en efecto, que el problema de las relaciones entre el acontecimiento y la estructura es un problema que encuentran *también* los historiadores, cualquiera sea la escuela a que pertenezcan, en la elaboración misma de su *conocimiento* histórico. Y es evidente que aquí es donde la síntesis presentada por Granger encuentra su límite más expreso. Esa síntesis sólo es posible si se hace pesar sobre la historia la prohibición de ubicarse entre las "ciencias humanas", y se consagra su carácter "equívoco" como disciplina científica. Sólo es posible si se retoma, en su caso, la discutible oposición entre comprensión y explicación, y se admite que la unificación teórica que implica —una vez alcanzado cierto nivel de generalidad— no es más que una unidad delegada, recibida por así decir desde afuera, gracias a la impregnación de los "modelos" que la sociología le suministra: en un palabra, si se mantiene a la historia

17 "Si la ciencia de los hechos humanos es posible de otro modo que como comprensión histórica de un devenir concreto, *y paralelamente a ella*, entonces el método de los modelos es *su* método, y *todo lo que no sea historia o teoría estructural de los modelos es literatura*" (p. 34) ("*su*" está subrayado por el autor, el resto por nosotros). Pero un poco más adelante: "Para quien juzgue vanos estos esfuerzos (de perfeccionamiento de la teoría de los modelos), la explicación sociológica se *reducirá* finalmente, como es comprensible, a la que puede suministrar la historia" (p. 39). (El paréntesis y el subrayado son nuestros). Por último: "*esta remisión a la historia equivale a una reducción del hecho humano al acontecimiento*" (p. 40) (el subrayado es nuestro).

en el nivel de la experiencia inmediata.[18] Pero es impracticable tal "reducción" y su carácter ilusorio ha sido demostrado tanto por filósofos inspirados en este punto por el racionalismo heredado de Husserl como por el racionalismo marxista.[19]

Estas críticas nos conducen a una última cuestión, de alcance más general, expuesta además por el mismo autor en su conclusión. ¿En qué medida puede la epistemología, sin exponerse a dificultades innumerables en el mismo seno de su disciplina, rechazar como una tarea que no es "de su incumbencia" la "reintegración del devenir de la ciencia en la historia concreta"? O más exactamente: ¿no es cuestionable el modo mismo en que se formula esta separación de los poderes y de las tareas? ¿Es posible que el sociólogo, y también el psicólogo, hagan "abstracción de los conflictos propios de la naturaleza misma de nuestra sociedad" sin comprometer *desde el comienzo* sus intentos de explicación? ¿Y por qué el hecho de no separar el devenir de la ciencia de sus condiciones de existencia condenaría[20] al epistemólogo a negar la "relativa autonomía", la consistencia y la "continuidad" del pensamiento científico? Mientras no se aborden claramente estos problemas es de temer que un tenaz prejuicio impida que la teoría sea teoría de las transformaciones de la realidad y deje a un lado en el mismo momento en que acentúa la nece-

[18] Por lo demás, habría que preguntarse si la consideración de las estructuras no se impone al historiador en un estadio anterior al de la explicación propiamente dicha, y si por eso la historia no impone el abandono de la simple referencia de los "modelos" en su definición de las estructuras. Puede observarse que incluso los críticos más implacables de la objetividad en historia, como Raymond Aron, admiten que ciertas estructuras pueden despejarse y en cierto modo leerse en lo real mismo, aun antes de que aparezca la teoría (que según estos críticos se une siempre, en algún aspecto, con la ideología).

[19] Sin hablar de los desmentidos que, por supuesto, le infligen cada día los historiadores; en cuanto a los filósofos, cf. Paul Ricoeur, "Subjectivité et objectivité en histoire", *Revue de l'Enseignement Philosophique*, año 3, Nº 5-6, julio-setiembre 1953, y Louis Althusser, "Sur l'objectivité de l'histoire (Lettre à Paul Ricoeur)", *Revue de l'Enseignement Philosophique*, año 5, Nº 4, abril-mayo 1955. *Hasta este punto*, estos dos autores presentan una defensa común de la historia como ciencia, y se niegan —lo que aquí es suficiente para nuestra intención— a considerarla como simple "comprensión del devenir concreto".

[20] No negamos que este movimiento lo *expone* a un peligro real, con el que han tropezado muchos. Pero el peligro merece que se lo aborde de frente y no se lo esquive.

sidad de la abstracción, el momento no menos necesario del retorno a la experiencia, sin el cual no se completa el ciclo de la ciencia. Así se explicarían, con el carácter parcial de las dialectizaciones" propuestas, las ya señaladas ambigüedades en las relaciones entre método deductivo y método experimental, y también el sentido unívoco dado a la "experimentación" en el campo de las ciencias humanas.

Acontecimiento, estructura e historia en las ciencias humanas

Quisiéramos alejar una posible ambigüedad. Al decir que la historia, como disciplina científica, no escapa por sí misma al problema de las relaciones entre el acontecimiento y la estructura, no pretendemos que el tipo de conocimiento que ella realiza deba servir de modelo a las demás ciencias humanas. Al mostrar que estas ciencias necesitan repensar su método en función de sus lazos con la historia (historia, por lo demás, que no es sólo la que el historiador compone), no queremos negar ni su relativa autonomía ni su objeto específico. Simplemente queremos sugerir la posibilidad de polarizar diferentemente el campo en el que están llamadas a constituirse, y la necesidad de agregar un tercer término a los que tradicionalmente se ofrecen bajo la forma de la pareja acontecimiento-estructura. Estamos convencidos, por ejemplo, de que una psicología exclusivamente incrustada en la historia deja escapar su objeto tanto como una psicología demasiado inspirada en los modelos económicos. Pero justamente, no siempre por una atención insuficiente a las estructuras tal como las define Granger; también, frecuentemente, por un olvido de la dimensión de conocimiento particular, acontecimiental, que la psicología no debe perder. Esta dimensión no impide a la psicología constituirse en disciplina científica, ni al psicólogo encontrar en ella los diferentes momentos del método experimental;[21] el empleo mismo del método experimental exige recurrir al método "histórico" y evita que el psicólogo conceda un crédito excesivo a los "modelos"; pero al obrar

21 Cf. Paul Fraisse, "Défense de la méthode expérimentale en psychologie", *Journal de Psychologie*, oct-dic. 1955.

así, no incorpora la psicología a "la órbita de la historia";[22] la psicología de un determinado individuo es siempre, sin duda, un resultado cultural, un producto de la civilización, pero *no se agota en éstos*. La teoría de los modelos, al dialectizar la relación estructura-acontecimiento, corre siempre el peligro de olvidar la dialéctica que se instituye también entre los acontecimientos vividos por tal hombre y la historia que se organiza en el nivel de las civilizaciones... y de las estructuras. En el papel que da, de un estadio a otro, a la repetición de los mismos sistemas funcionales, esa teoría tiende a absorber tanto el sentido que adquieren los acontecimientos de su propia historia para el individuo que los vive, como la naturaleza de los elementos (principalmente las condiciones culturales, históricas, sociales) que están efectivamente en juego en esas conductas.

A propósito de cada ciencia humana se vuelve a plantear el mismo problema, pero exigiendo una articulación diferente del acontecimiento, la estructura y la historia, según la especificidad de su objeto y según el nivel de generalización de que se trate; quizás se pueda decir: mientras la relación estructura-historia está dialectizada en psicología por un tipo de conocimiento que no deja de ser particular, acontecimiental (manteniéndose en el orden del concepto), en el otro polo es la relación estructura-acontecimiento la dialectizada por un tipo de conocimiento propiamente histórico; *pero siempre es necesario mantener la relación entre los tres términos*, y la misma historia de las sociedades nos restituye un *encadenamiento* de los acontecimientos. La sociología, en esta especie de abanico de las "ciencias humanas", ocupa una posición particular. Sin ninguna duda, el tipo de conocimiento estructural es el que mejor se adapta a su objeto. Pero si la estructura (como concepto) desempeña en ella un papel tan importante, es precisamente como instrumento de dialectización entre el acontecimiento y la historia. Ciertos intentos que apuntaban a reintroducir en la sociología los acontecimientos que el sociologismo había expulsado de ella,[23] se han polarizado demasiado,

[22] Ni en el sentido de disciplina constituida, ni en el sentido (que le da Granger) de flujo acontecimiental aprehendido intuitivamente, ni en el sentido de "la historia universal".

[23] Cf. R. Mehl, "Le dialogue de l'histoire et de la sociologie", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, año 2, vol. III, 1947.

creemos, en esta dirección: no han recuperado la historia, sino nuevas formas de "psicologismo", que para el caso han dado a la sociología el nombre de ciencia "fenomenológica" o "comprensiva". Desde este punto de vista la tentativa de Granger es un esfuerzo racional por dar a la sociología un status de "ciencia rigurosa", por evitar que ella se agote en una investigación puramente eidética sin llegar a convertirse, por ello, en una psicología de los grupos o en una historia de las sociedades. No obstante, si la sociología de los modelos no quiere atenerse al estudio de las *significaciones* que puedan revestir, respecto a ciertos acontecimientos privilegiados, las variaciones de equilibrio que se deriven para los grupos que considera, ella debe, para explorar su *naturaleza*, enlazarse con la historia. No es suficiente que arranque esas significaciones a la "conciencia del sentido" que de esos acontecimientos adquieren las colectividades capaces de pensarse como "nosotros", y las objetive en una red de relaciones matemáticas. La ontología de lo social, siempre presta a resurgir a favor de las descripciones fenomenológicas, queda pulverizada, seguramente, mediante la estricta aplicación de las reglas de la formalización lógica. Pero sólo se podrá hablar de una verdadera dialectización del acontecimiento y la estructura cuando la estructura no sea el término último, y los sistemas parciales de la realidad social sometidos al análisis matemático sean reubicados en el conjunto de esta realidad y relacionados con los sectores a los que no se aplica tal tipo de pensamiento. Sólo puede haber una verdadera explicación de los fenómenos sociales si las "formas temporales" despejadas por la coordinación dinámica de los modelos no quedan aisladas del devenir de las formaciones sociales. O sea que, también en este caso, la sociología no puede ser sino histórica. ¿Esto significa "reabsorberla" en la historia? No por cierto en el sentido en que el autor define esta última. Pero tampoco en el sentido de que la disciplina sociológica se confundiría con la disciplina histórica, ya que ni el nivel de generalización y de abstracción, ni la articulación acontecimiento-estructura, se presentan en ella de manera rigurosamente idéntica.

Creemos que así sería posible mostrar cuál es la vía en que una metodología comparativa, preocupada por integrar los aportes del método histórico, puede al mismo tiempo explicar el movimiento de las ciencias y presentar a propósito de cada una de ellas una dialéctica del acontecimiento y de la estructura, de acuerdo con la naturaleza de su objeto. Las consideraciones precedentes no tienen por cierto un desarrollo suficiente como para responder de manera satisfactoria a todas las cuestiones que hemos planteado. Y por otra parte el autor, en el artículo del que criticamos algunos enfoques, no nos ofrece más que el esbozo de un trabajo en preparación, que sin duda responderá a esas cuestiones. De todos modos concluïremos con una expresión de deseos más general que justifica el título mismo de los *Cahiers* en que figura este artículo. En suma, la síntesis propuesta por Granger está en la línea de las investigaciones analíticas y estadísticas del Institut de Science Économique Appliquée. Para que sea fecundo un *diálogo filosófico y económico* es deseable la apertura a otras corrientes de investigación. Nos alegraría que estas líneas hayan contribuido a esa apertura.

SOBRE LOS CONCEPTOS DE ESTRUCTURA Y PROCESO EN ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Evon Z. Vogt

En este artículo aprovecho los comentarios y las críticas de Noel Burleson, Frank Cancian, Benjamín N. Colhy, Roy D'Andrade, J. R. Fox, Clifford Goertz, Clyde Kluckhohn, Robert Laughlin, Barbara Metzger, George Spindler, Meredith Treene y Francisca Wendel. Me gustaría también expresar mi apreeio al Cantro de Estudios Avanzados de Ciencias del Comportamiento donde, en 1956-57, una beca me proporcionó la comodidad y el estímulo necesarios para el bosquejo inicial de este artículo.

I

En su comunicación presidencial (1954) Fred Eggan señaló que el progreso de la antropología depende de la integración de la corriente estructural-funcional de la antropología social inglesa con el tradicional interés norteamericano por el proceso y la historia de la cultura. A mi juicio, Eggan plantea uno de los problemas teóricos y metodológicos *claves* de nuestra generación, ofrece excelentes sugerencias sobre posibles maneras de proceder y nos proporciona detallados ejemplos del tipo de síntesis que es factible en la actualidad (Eggan, 1950, 1955).

Muy pocos antropólogos atendieron las sugerencias de Eggan, tanto en el campo empírico como en el teórico, y creo que una de las razones principales de nuestra inactividad es que no disponemos aún del instrumento conceptual apropiado para manejar estos problemas. Sabemos conceptualizar en un análisis estructural-funcional, pero no tenemos ni los necesarios conceptos de proceso ni las herramientas conceptuales adecuadas para vincular de modo significativo ambos enfoques dentro de un modelo teórico general. Evidentemente, hay varias maneras distintas de considerar una estructura social, y hay muchos conceptos de función de uso corriente en antropología, pero los recientes progresos de la corriente estructural-funcional son imponentes (por ejemplo, Evans Pritchard, 1951; Firth, 1951; Parsons, 1951; Murdock, 1949, 1955; Geertz, 1957, Nadel, 1957) comparados con el retraso y los desacuerdos sobre el modo de conceptualizar el proceso cultural y de vincular las proposiciones estructurales con las proposiciones procesales.

Es posible escribir historias culturales; es posible, también, dividir las historias culturales en series de períodos sucesivos y comparar las secuencias a lo largo de líneas para las cuales Julian Steward (1955) proporcionó, de modo muy claro, un modelo metodológico. Pero, a mi juicio, la dinámica esencial de los procesos culturales se nos escapa todavía porque tendemos a utilizar un tipo de interpretación esencialmente marxista, buscando las causas en función de determinantes económicos o ecológicos (por ejemplo, White, 1949). O bien intentamos describir y explicar los procesos culturales en función de un enfoque del tipo "los individuos aprenden modelos nuevos" (por ejemplo, Barnett, 1953), o bien desarrollamos un modelo cultural y una teoría del valor que conducen a formas más precisas y complejas de descripción y análisis de las pautas

culturales (por ejemplo, Albert, 1956; C. Kluckhohn, 1941, 1943, 1951; F. Kluckhohn, 1950; Opler, 1945, Redfield, 1952, 1955; Vogt y Roberts, 1956), pero sobre una escala temporal fundamentalmente inmóvil. Cada una de esas tendencias y corrientes de la antropología norteamericana contemporánea ha representado claros avances y cada una es utilizable aun para ciertos órdenes de nuestros datos y problemas. Pero ninguna de tales perspectivas es totalmente satisfactoria en cuanto a proporcionar un conjunto de herramientas conceptuales para la descripción y el análisis de los cambiantes sistemas culturales y sociales que observamos (Romney y Metzger, 1956). Mi propósito en este artículo es hacer algunas sugerencias teóricas referentes a los conceptos de proceso y a cómo se podría relacionar de manera más sistemática el análisis procesal con el análisis estructural.

II

Una de las principales razones de que hayamos tenido dificultades para conceptualizar el proceso con la misma claridad que logramos en el análisis de la estructura, consiste en que tendemos a trabajar, ya sea implícita o explícitamente, con una premisa referente a la naturaleza de la sociedad y de la cultura humanas que nos derrota desde el principio. Suponemos que los sistemas culturales y sociales tienden a mantener el equilibrio a menos que a) "choquen" con alguna fuerza exterior o b) se desarrolle alguna tensión dentro del sistema que perturbe el equilibrio. Entonces nos aplicamos a determinar cómo se restaura el equilibrio. Esta imagen conceptual sirve de base a la utilización del modelo estructural-funcional y se funda, en última instancia, en la analogía organicista de Durkheim (1895), Radcliffe-Brown (1935) y otros, que acentúa de qué manera una costumbre, una actividad social o un modelo cultural mantienen o preservan el orden social.[2]

[2] Las implicaciones políticas de esta premisa básica se reflejan claramente en los asuntos internacionales corrientes en el mundo moderno. Una de las tendencias centrales de la política internacional de los Estados Unidos es el intento de conservar o restablecer las condiciones o estados homeostáticos para mantener las cosas en equilibrio. El mundo comunista, por otro lado, actúa en base a la premisa opuesta: que los sistemas sociales y

Si, desde la perspectiva opuesta, partimos de la premisa de que las tendencias básicas de los sistemas sociales y culturales se orientan hacia el cambio (Leach, 1954, p. 4; Henry, 1955; Herskowits, 1955, pp. 443-446) y no a permanecer en estado de equilibrio, advertiríamos que utilizar únicamente conceptos estructurales es como detener arbitrariamente una película para estudiar las pautas de un solo cuadro, en vez de estudiar las secuencias pautadas de acontecimientos que comprende la película entera (Linton, 1936, p. 296). Detener la película nos permite descubrir con más precisión la estructura de lo que vemos dentro del cuadro aislado, pero el sentido y el significado de lo que observamos se nos escaparían si no viéramos también, por lo menos, algunos cuadros más hacia cada lado. Y cuanto más cuadros inspeccionemos, tanto mayor sentido tendrá para nosotros la estructura del cuadro individual. O bien, consideremos qué visión distorsionada de una corrida de toros en España tendría un observador si la estructura fuera descripta en el momento en que los picadores arrojan las picas al cuello del toro, o bien cuando los banderilleros corren por la plaza clavándole las banderillas. En cualquiera de los dos momentos se podría describir con toda precisión la estructura utilizando los conceptos de rol, interacción de roles y otros conceptos estructurales. El observador tendría alguna idea de lo que es una corrida de toros, pero el drama total, y el sentido de la estructura en cualquier momento dado, se le escaparían.

Pero, dejando a un lado estas analogías, ¿qué razones existen para pensar que el cambio es básico en los sistemas culturales y sociales?

Cada clase de fenómeno que observamos en el mundo natural se caracteriza por procesos de cambio susceptibles de descripción, ya se trate de estrellas, montañas, árboles o cuerpos humanos. A un observador inexperto, la estructura de cada una de ellas le parece a primera vista fundamental y, en el caso de los astros y las montañas, eterna; pero cada una puede ser pensada como un conjunto de procesos en marcha. En una escala temporal geológica de suficiente magnitud, la estructura

culturales se transforman continuamente. Como los comunistas esperan el cambio pueden prever y sacar provecho de las conmociones económicas sociales y políticas a medida que se producen. Ellos toman la *iniciativa* mientras nosotros nos encontramos continuamente en la incómoda situación de tener que reaccionar ante los programas y las políticas comunistas.

de las Montañas Rocosas refleja la intersección, en el tiempo y en el espacio, de un conjunto de procesos de construcción y de erosión. Si las sociedades y las culturas humanas son parte de la naturaleza, se debe suponer entonces que sus estructuras son también intersecciones en el tiempo y en el espacio de otros tipos de procesos de cambio y desarrollo (véase Ruesch y Bateson, 1949, p. 121).

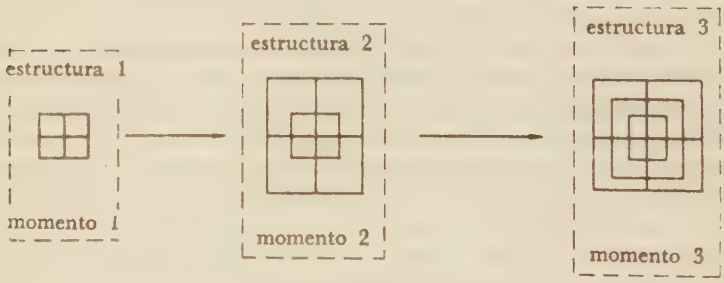

Fig. 1. Análisis estructural

Además puede argüirse, sobre la base de los datos culturales que poseemos, que una sociedad jamás es estática, que una de sus propiedades fundamentales es el cambio. Éste puede ser lento, como lo fue en el paleolítico, o rápido, como en las sociedades del mundo moderno. Pero el cambio está siempre presente en el sistema y, a mi entender, la afirmación de Leach: "Toda sociedad real es un proceso en el tiempo" (1954, p. 5), es fundamentalmente correcta.

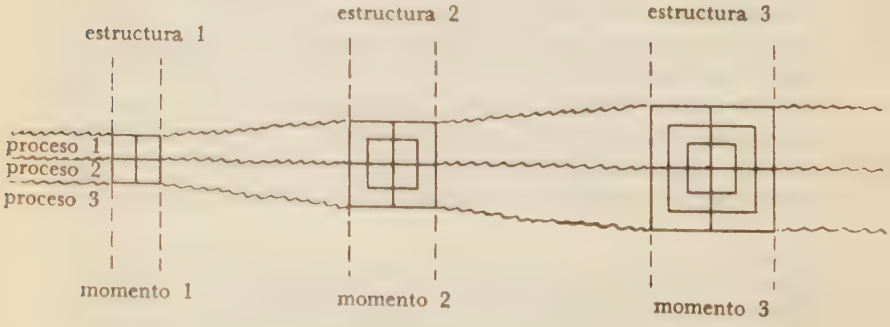

Fig. 2. Análisis procesal

Nuestro problema consiste en describir, conceptualizar y explicar un conjunto de procesos que tienen lugar con distinta rapidez, se mueven en distintas direcciones y son impulsados y sostenidos por complejas interacciones de variables tecnológico-ambientales, sociales, culturales y psicológicas. Una vez comprendido el proceso, las estructuras que se manifiestan en determinados momentos surgen con mucho mayor claridad.

Todo esto tiene importantes consecuencias para la conceptualización y el manejo de nuestros datos sociales y culturales. En la figura 1 intento diagramar el procedimiento del análisis estructural. La estructura del sistema se describe en determinados momentos del tiempo; luego se hacen inferencias respecto de los procesos de cambio, comparando la estructura en el Momento 1 con la estructura en el Momento 2, con la estructura en el Momento 3, y así sucesivamente, con la clara implicación de que los procesos de cambio son algo que le sucede al sistema cuando ha sido perturbado el equilibrio estructural.

En la figura 2 he intentado presentar mi punto de vista sobre cómo podría realizarse un minucioso análisis. En este procedimiento se pone explícitamente el acento sobre el problema de describir e interpretar los procesos que suceden en el sistema; las estructuras son consideradas como intersecciones —en un tiempo y un espacio determinados— de un conjunto descriptible de procesos que implica un cambio constante más bien que una serie de movimientos que se apartan de algún tipo de equilibrio o se acercan a él.

III

El problema que se nos plantea al encarar un análisis procesal como se lo bosqueja en la figura 2, es la conceptualización de los procesos de modo tal que sea accesible a la observación empírica y que genere proposiciones cuya comprobación sea factible. El primer paso necesario es diferenciar entre los procesos de corta duración, que se dan en las escalas microtemporales características del ciclo diario, estacional y anual de la vida en una sociedad y los procesos a largo plazo que se dan en escalas macrotemporales (Lévi-Strauss, 1953, p. 532) que implican cambios acumulativos en las estructuras de los sistemas sociales

o culturales. A los del primer tipo puede denominárselos "procesos recurrentes" y a los del segundo "procesos direccionales" (Vogt, 1955, pp. 182-186).[3]

Ejemplos de procesos recurrentes son la socialización de los niños (Whiting y Child, 1953), la interacción de pequeños grupos (Bales, 1950; Parsons y Bales, 1955), la dinámica de roles y en especial el mecanismo de integración y circulación en el sistema de roles de una sociedad (Parsons, 1951; Nadel, 1957), el ciclo de desarrollo en los grupos domésticos (Goody, 1958), las "posiciones estructurales" en el ciclo anual de una sociedad (Gearing, 1958) y los mecanismos expiatorios, como la hechicería (Kluckhohn, 1944). Es común referirse a estos rasgos dinámicos como la "dinámica estructural" de una sociedad. El acento se pone sobre el carácter *reiterativo* del modelo y estos procesos se repiten con regularidad toda vez que nacen miembros individuales en una sociedad y son socializados por ella y, más tarde, cuando mueren y dejan la sociedad; o bien aparecen regularmente cada año, cuando la sociedad se adapta al curso natural de las estaciones; o cuando el sistema realiza adaptaciones periódicas para establecer contacto con otras sociedades. Se trata de procesos "microscópicos" que se presentan en una escala microtemporal. Aunque se subraye la repetición del modelo, tal repetición implica cambios, especialmente adiciones, sustracciones, o reemplazos en el *contenido* lingüístico y cultural, más que cambios *estructurales* profundos (Vogt, 1957, p. 140).

La mayoría de los estudiosos de la estructura social, especialmente Firth (1951) y Nadel en su reciente libro (1957) abordan este tipo de procesos. En verdad, Nadel (1957) hace sobre ellos un excelente estudio (pp. 127-147) que utiliza para intentar probar que los estructuralistas sociales se enfrentan, de hecho, con la dimensión temporal. Como él lo señala: "Sólo podemos definir las posiciones sociales en función de secuencias de comportamiento, que consumen tiempo y se dan en una

[3] Esta distinción básica se relaciona parcialmente con la interesante diferenciación que propone Mandelbaum (1957) entre leyes de "relación funcional" y leyes de "cambio direccional", con los procesos de Leach (1954) que son compatibles con una continuidad del orden formal existente en comparación con los cambios que reflejan alteraciones en la estructura formal; y con las "readaptaciones" de Radcliffe-Brown, en contraste con el "cambio de tipo" en las sociedades humanas.

escala temporal: las relaciones sólo pueden ser abstraídas a partir de acciones sucesivas, repetitivas".

Todo eso es claramente evidente. Un observador no puede siquiera describir una costumbre cultural sin haber observado el comportamiento al menos dos veces: dos observaciones en el Momento 1 y en el Momento 2 son el mínimo indispensable, ya que de otro modo no estará seguro de que lo observado sea o no respuesta idiosincrásica que puede no volver a presentarse. Fortes (1949, p. 342) también expresó que la estructura social debe ser "visualizada" como "una suma de procesos en el tiempo".

Pero la mayoría de los estructuralistas sociales se detienen bruscamente en el segundo tipo de procesos: los procesos direccionales, que tienen lugar en escalas macrotemporales, con secuencias que son acumulativas y profundas e implican alteraciones en las estructuras de los sistemas culturales y sociales. Tales procesos macroscópicos comprenden las transformaciones que, en sus formulaciones más ambiciosas y menos manejables, constituyen el tipo de secuencia de que tanto se han ocupado Spengler, Toynbee y Sorokin. Creo que, echando mano de formulaciones menos ambiciosas y más manejables, podemos llegar a describir y analizar con cierta precisión algunos procesos direccionales tales como la evolución cultural (White, 1949; Steward, 1955), la elaboración, la floración (Willey y Phillips, 1955), la involución (Goldweisser, 1936), la tendencia [*drift*] (Sapir, 1921) (Eggan, 1941); la *concrescense* (crecimiento por yuxtaposición de partes), la secularización (Redfield, 1941), el crecimiento (Kroeber, 1939, 1948) y la saturación de pautas (Kroeber, 1944). Se pone el acento sobre acontecimientos que *no se repiten* dentro del lapso estudiado, que ocurren en una serie o secuencia ordenada a través del tiempo, y que son acumulativos en direcciones discernibles y terminan por acarrear cambios estructurales básicos.

Los grupos de procesos direccionales que operan en combinaciones variables producen cambios rápidos y masivos en las sociedades, a lo largo de períodos prolongados; se trata de cambios que no se repiten y que son aparentemente irreversibles. Estos fenómenos culturales a largo plazo tienen principio, medio y fin y toman sus propias formas naturales. Aparentemente ocurren una sola vez en las sociedades humanas y no vuelven a repetirse. El ejemplo más extraordinario que conozco lo constituyen las cinco etapas del crecimiento

socioeconómico que describe Rostow (1956; s.f.): sociedad tradicional, condiciones previas para el impulso inicial, impulso inicial, marcha hacia la madurez, era del alto consumo en masa. Una sociedad tradicional, de acuerdo con Rostow (s. f., p. 2), "... se basa en funciones de producción limitadas, generalmente en la agricultura, aunque a veces sea principalmente pastoril. Esta concepción no excluye los aumentos en la producción total. La extensión de tierra cultivable puede ampliarse y se pueden también introducir algunas innovaciones; puede aumentar la productividad, por ejemplo, con el mejoramiento de las obras de irrigación, pero el hecho central de una sociedad tradicional es que existe un techo para el nivel de producción alcanzable. Ese límite aparece porque no se dispone de las posibilidades que ofrecen la ciencia y la tecnología modernas, o no se las aplica. Tales sociedades y sus respectivas economías no han sido estáticas en el pasado, ni tampoco en épocas recientes... pero el nivel de productividad se hallaba limitado por la inaccesibilidad de la ciencia moderna y de sus aplicaciones".

En la *etapa de las condiciones previas al impulso inicial* los conocimientos de la ciencia moderna comienzan a traducirse en nuevas funciones de producción tanto en la agricultura como en la industria; se difunde la idea de la posibilidad del progreso en la economía; la educación cambia y se amplía para satisfacer las necesidades de la actividad económica moderna, etcétera (Rostow, s. f., p. 3).

La *etapa del impulso inicial* "es el intervalo en el que se superan los viejos obstáculos y resistencias que se oponían al crecimiento permanente. Las fuerzas que contribuyen al progreso económico y que habían producido limitados brotes e islotes de actividad moderna, se expanden y llegan a dominar la sociedad y el crecimiento se convierte en su condición normal" (Rostow, s. f., p. 4).

Unos sesenta años después del comienzo de la etapa del impulso inicial comienza la *madurez*, etapa en que "una economía demuestra su capacidad de superar las primeras industrias que posibilitaron el impulso inicial y de absorber y aplicar con eficiencia la casi totalidad de sus recursos, los frutos más avanzados de la tecnología moderna... la etapa en que una economía demuestra que posee la habilidad técnica y empresaria suficientes, no para producir todo, pero sí para cualquier cosa que decida producir" (Rostow, s. f., p. 7).

La quinta etapa, *la era del alto consumo en masa* se logra cuando... "el ingreso real *per capita* llega a un punto en que gran número de personas alcanzan un nivel superior de consumo que sobrepasa la alimentación básica, la habitación y el vestido; y la estructura de la fuerza de trabajo cambia de manera tal que no sólo se acrecienta la proporción de la población urbana sobre la población total, sino también crece la proporción de población empleada en oficinas o en labores fabriles calificadas, que sabe de los bienes de consumo de una economía madura y está deseosa de adquirirlos" (Rostow, s. f., p. 8).

En este momento es imposible predecir con exactitud qué podría pasar después, pero parece claro que la mayoría de las naciones modernas del mundo han pasado o están pasando por esas cinco etapas.

Otros aspectos de este proceso de crecimiento y desarrollo a largo plazo (al menos en nuestra sociedad) son tratados en estudios tales como la caracterización que hace Riesman (1950) del pasaje de los "sistemas dirigidos por la tradición" a los "sistemas internamente dirigidos" y a los "sistemas dirigidos por los otros". En la actualidad se describe claramente y se analizan con mayor precisión estos y otros procesos a largo plazo en la medida en que son válidos para desarrollos tales como el de la industrialización. Pero volvamos ahora al problema de los procesos en las sociedades pequeñas, tradicionales, antes de que se vean afectadas por esos cambios arrolladores del mundo moderno.

IV

En cuanto a su nivel de abstracción, los procesos direccionales se encuentran más alejados del comportamiento diario de los portadores individuales de un sistema social y cultural que los procesos recurrentes. De aquí que siempre se plantee la cuestión de qué es lo que genera estos procesos direccionales —sin postular un conjunto de leyes supraorgánicas— y qué factores explican sus variables direcciones.

Es probable que las tensiones entre la dimensión social y la dimensión cultural de las sociedades constituyan uno de los importantes mecanismos *constantes* que generan los procesos

direccionales, lo que no significa en absoluto que no operen otras fuerzas: el cambio ambiental, el crecimiento económico, el aumento o disminución de la población, ciertas variables psicológicas del tipo de las descriptas por Hallowell (1952), Spindler (1953) y Wallace (1951, 1956), el contacto con culturas vecinas, etcétera. Y los sistemas sociales y culturales reaccionan continuamente adaptándose a estas cambiantes condiciones de vida. Pero además de estas reacciones adaptativas a las presiones internas y externas, parecería existir una fuerza *constante* que empuja al cambio y que explica, al menos en parte, la ubicuidad del cambio que observamos en los sistemas y que se produce aun cuando todas las otras presiones sean mínimas.

Gran parte de las últimas investigaciones ha estado dedicada a este problema de la tensión entre las dimensiones cultural y social de una sociedad, pero la formulación más clara es la expuesta recientemente por Geertz (1957). Como indica Geertz, debemos primero diferenciar analíticamente entre el aspecto social y el aspecto cultural de la vida humana y considerarlos como factores analíticamente separables pero interdependientes. Una de las formas prácticas de distinguir la cultura del sistema social es la distinción que proponen Parsons y Shils (1951) entre la cultura como un sistema ordenado de significados y símbolos, en función del cual se realiza la interacción social, y el sistema social como la pauta de tal interacción social. En una cultura encontramos un marco de creencias, símbolos y valores mediante los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y formulan juicios. En el sistema social tenemos los procesos del comportamiento interactivo, a cuyas formas persistentes denominamos estructura social (Geertz, 1957, pp. 33-34; véase también el reciente trabajo de Kroeber y Parsons, 1958).

La naturaleza de la distinción se ve claramente aun cuando se consideran los tipos de integración contrastantes característicos de cada uno. El contraste se da entre lo que Sorokin (1937) ha llamado "integración causal-funcional".

Se entiende por integración causal-funcional, característica del sistema social, "el tipo de integración que se encuentra en un organismo, donde todas las partes se hallan unidas en una única red causal; cada parte es un elemento en un círculo causal reflectante que 'mantiene el sistema en funcionamiento'" (Geertz, 1957, p. 34).

Como los dos tipos de integración no son idénticos y la forma particular de uno de ellos no implica la que tomará el otro, hay entre ambos una incongruencia y una tensión inherentes. Incongruencia y tensión que, en mi opinión, son uno de los mecanismos generadores en los procesos direccionales de cambio en el sistema. Si ambas dimensiones se encontraran alguna vez en un ajuste perfecto, podríamos tener uno de esos estados de equilibrio que hemos supuesto en el caso de las sociedades. Pero es mucho más común, si no casi universal, una discontinuidad entre las dos dimensiones que conduce a una constante presión hacia el cambio (Geertz, 1957, p. 33).

V

La identificación y el análisis de las variables que influyen de manera decisiva en la orientación de los procesos direccionales en una sociedad es, indudablemente, uno de los problemas más complejos en el estudio del cambio cultural. Su complejidad se debe, en gran parte, al hecho de que aún no disponemos de un modelo analítico (estocástico u otro) que nos permita comprender hasta qué punto las formas tecnológico-ambientales, los ordenamientos socioculturales o las creencias y valores culturales son decisivos en determinada situación y, también, al hecho de que carecemos aún de suficientes estudios empíricos sistemáticos para verificar las pocas proposiciones que poseemos.

Con las pruebas de que disponemos en la actualidad, considero que la mejor hipótesis es que las principales orientaciones de valor que se encuentran en la dimensión cultural de una sociedad constituyen una línea-guía decisiva para la dirección del cambio. Pienso que los procesos direccionales acumulativos en un sistema no se mueven al azar sino que, por el contrario, están muy pautados y canalizados; y que lo que les otorga un sentido direccional más bien que otro es la elección de valor que hace una sociedad en el curso de su historia.

Este punto general fue aparentemente mal interpretado por Manners (1956) en su crítica a mi trabajo *Modern Homesteaders* (1955) cuando llegó a la conclusión de que yo trataba de utilizar el concepto de orientación de valor como "la clave

para comprender los procesos culturales" (Manners, 1956, p. 743). Yo no considero los valores como "principal determinante" (1956, p. 743) o como el "único instrumento analítico" (1956, p. 744) para comprender el proceso y el cambio cultural. Mi hipótesis es más bien que las orientaciones de valor no son meras variables dependientes, sino "*una* de las variables significativas en el curso de los acontecimientos" (Vogt, 1955, p. 2, el subrayado es mío), en el cual las formas tecnológico-ambientales, los ordenamientos de la estructura social y ciertas adaptaciones psicológicas serían las otras variables significativas.

Llama la atención que el comentario de Sahlins (1959) a *Energy and Society* de Cottrell (1955) sea particularmente crítico en lo tocante a este mismo problema teórico. Cottrell sostiene que "la energía accesible al hombre limita lo que éste puede hacer e influye en lo que hará" (1955, p. 2). Continúa exponiendo lo que yo considero una de las teorías más útiles y elaboradas del cambio cultural formuladas últimamente. Sostiene que un mayor avance cultural importante depende de los potenciales tecnológico-ambientales para una mayor captación de energía y "elección humana". La elección debe ejercerse de conformidad con el sistema de valores que prevalece. La aceptación o el rechazo de la utilización de los recursos de la energía potencial depende de si el resultado que se ha de obtener equivale al valor que debe ser sacrificado. Sahlins objeta esta opinión e indica una marcada preferencia por una teoría del cambio cultural basada en un determinismo tecnológico-ambiental directo (1956, p. 1142).

El problema, tal como yo lo veo, no es el debate entre el determinismo tecnológico ambiental por un lado y el determinisno del valor (que Manners atribuye incorrectamente a mi estudio y, según Sahlins, Cottrell ha llevado demasiado lejos). La cuestión podría plantearse más bien así: ¿en qué condiciones, hasta dónde y en qué punto de los procesos de cambio cultural producen sus efectos las variables tecnológico-ambientales, socio-estructurales y de los sistemas de valores? Como ya lo señalé, no supongo que el sistema de valores genera o mantiene los procesos de cambio, sino que puede tener efecto decisivo en la dirección que tomen los procesos.

Parece evidente, si se tienen en cuenta los estudios sobre el cambio cultural realizados hasta la fecha, que las variables tecnológico-ambientales, socio-estructurales y de los sistemas

de valores asumen realmente diferente importancia en las diversas fases y tipos de cambio. El influjo de los elementos tecnológico-ambientales sobre lo que sucede en una sociedad de simples cazadores y recolectores, por ejemplo entre los shoshones de la Gran Cuenca (Steward, 1938) es directo y abrumador y virtualmente no hay posibilidad de que los factores socioestructurales o los sistemas de valores afecten el curso de los acontecimientos. En el otro extremo de la escala hemos llegado, en la sociedad norteamericana del siglo xx, al punto en que la "elección humana" basada en nuestro sistema de valores explica en gran medida la orientación acual con que se mueve nuestro sistema. Como observa Rostw (s.f., p. 9): "En la década pasada, los norteamericanos se comportaron como si tras un momento crítico, la decreciente utilidad marginal relativa se hubiera fraguado en los bienes duraderos de consumo; y han optado, de manera marginal, por familias más numerosas y una mayor proporción de tiempo libre y consumo de servicios".

Creo que, con los datos de que disponemos, la proposición más amplia que se puede defender es que la importancia de las orientaciones de valor en la configuración de las direcciones de cambio es proporcional al monto de control económico y tecnológico que ha logrado una sociedad. En otras palabras, cuanto menor sea la seguridad económica de que goza una sociedad, mayor será la posibilidad de que la "elección humana" se ejercite sobre la base de sistemas de valores que serán decisivos para las direcciones del cambio ulterior. Si esta proposición es válida, de ello se sigue que la importancia de los valores humanos en el curso de la historia mundial aumenta en la actualidad a un ritmo acelerado.

VI

Intentaré ahora ilustrar brevemente la utilidad de los conceptos propuestos, sugiriendo cómo se los puede aplicar a los procesos de desarrollo en el ceremonial navajo. Elegí el ceremonial porque creo que el tipo de análisis procesal que propongo se aplica mejor a un solo "subsistema" de un sistema cultural y social por vez. De tal modo se debería analizar,

por ejemplo, el sistema ceremonial, el sistema de parentesco, el sistema lingüístico, el sistema económico, el sistema político, etcétera, de una sociedad dada para luego intentar unir los subsistemas y descubrir si actúan o no procesos similares o diferentes en los distintos aspectos y luego en la sociedad como un todo. Es probable que nuestros estudios procesales alcancen más rigor y mayor validez mediante este procedimiento que si intentamos tomar un sistema social y cultural como un todo.

Los principales procesos de cambio en el ceremonial navajo —desde el momento en que sus antepasados apaches llegaron al Sudoeste hasta el presente— pueden ser descriptos como "incorporación", "elaboración" y "saturación de pautas". En otro trabajo considero el tipo de cambio "incorporativo" como el proceso integrador básico de la historia cultural navaja. Este proceso incluye la incorporación a las antiguas pautas navajas de elementos culturales tomados de las otras culturas del sudoeste con las cuales los navajos han tenido contacto sucesivamente: los pueblo, los españoles, los uta, los norteamericanos, etcétera. Respecto del ceremonial, los navajos han asimilado las pautas de los pueblos en la mitología, las máscaras ceremoniales, los bastones rituales, la utilización de la harina de maíz y el polen de maíz, las pinturas de arena, etcétera; las pautas utas del peyote; las ideas norteamericanas del cristianismo.

El resultado ha sido un crecimiento acumulativo en el ceremonial navajo que lo llevó, a medida que se incorporaban los nuevos elementos, de un simple conjunto de procedimiento de curación por chamanismo que correspondía originariamente al modo de vida de los cazadores y recolectores, hasta un complejo aparato ceremonial de dos a nueve noches.

El sistema ceremonial navajo también es notable por la forma en que, con el tiempo, se ha producido un proceso de "elaboración" de los elementos tomados en préstamo, siguiendo ciertas direcciones. Los navajos no utilizaron las pautas ceremoniales de los pueblos para propiciar la lluvia y la fertilidad; tampoco utilizan el peyote como medio de producir visiones y asegurar el poder sobrenatural; no se interesan en absoluto por la idea de salvación cristiana. La elaboración de todos esos elementos ha tendido más bien a desarrollar más maneras de curar las enfermedades individuales. Con el tiempo, los navajos llegaron a tener unos sesenta cantos ceremoniales diferentes,

de los cuales más de cincuenta se utilizaban para curar (Wyman y Kluckhohn, 1938; Kluckhohn y Wyman, 1940).

En estos desarrollos, además del proceso de elaboración parece intervenir también un proceso de saturación de las pautas. Con esto quiero significar que las pautas ceremoniales de lenta elaboración, desde su formación en el sudoeste, parecen haberse abocado a ciertas especializaciones como la pintura de arena. El resultado ha sido un desarrollo acumulativo de tales especializaciones mediante una especie de *impulso* hasta que las pautas se saturaron. Se estima que los navajos tienen más de seiscientos diseños en pintura de arena (Wyman, 1959, p. 10). Por otro lado, las máscaras ceremoniales que también se incorporaron a partir del contacto con los pueblo no se convirtieron en una especialización navaja. Hay sólo doce máscaras diferentes utilizadas por los navajos comparadas con las 111 de los zuni y las 115 de los hopi.

Creo que los factores decisivos en la generación de estos procesos de elaboración y saturación de pautas han sido la tensión y las incongruencias que se desarrollaron entre las dimensiones social y cultural de la sociedad navaja: un importante valor navajo —la preocupación por la salud corporal— parecería ser el factor decisivo en la dirección que tomaron los procesos.

Pienso en la siguiente secuencia de los acontecimientos: al adoptar la agricultura y la cría de ovejas, una sociedad sencilla de cazadores y recolectores se vio llevada a incrementar su provisión de alimentos y su población aumentó. A ello siguió, en la sociedad navaja, la proliferación de las formas de estructura social: familias extensas matrilocales, clanes, clanes emparentados, etcétera. Al mismo tiempo, las creencias y prácticas ceremoniales se adecuaban a la vida sencilla de caza y recolección. Con palabras del padre Berard Haila (1943, pp. 64-65): "... un estudio de su ceremonial revela una disposición adecuada a un pueblo de cazadores y recolectores, quienes, al menos originariamente, estuvieron expuestos al riesgo de las inclemencias del tiempo, al golpe de los rayos, a los torbellinos, a las caídas de rocas por pendientes escarpadas y accidentes similares, causantes de muerte e invalidez, que un pueblo cazador podía encontrar fácilmente. Aparentemente, esta ideología no ha cambiado desde que la tribu emprendió la actividad pastoril".

Mi hipótesis es que, en la sociedad navaja, la tensión

y el desajuste existentes entre un sistema social formado por estructuras matrilineales complejas y las prácticas y creencias culturales provenientes de una fase anterior de caza y recolección generaron un proceso de elaboración de los ceremoniales que reunió y coordinó las actividades de grupos cada vez más grandes, hasta llegar a nueve noches de actividad ceremonial coordinada. Pero observemos que la dirección de la elaboración no se orientó según las líneas del ceremonial de los pueblo, quienes acentuaban los ritos propiciadores de la lluvia y la fertilidad, insertos en un calendario ceremonial anual, sino más bien en la dirección de ceremoniales de curación más elaborados, siempre concentrados en el paciente individual y practicados cuando un miembro de la tribu se enfermaba. Observemos, además, que la especialización en la pintura de arena que parece ejemplificar un proceso de saturación de pautas se desarrolla también siguiendo líneas que están íntimamente vinculadas al valor que se atribuye a la salud y a la curación. Las pinturas de arena son representaciones simbólicas de las Personas Sagradas o abstracciones de los poderes sagrados. Cuando se ha completado una pintura sobre el piso, el paciente se sienta sobre ella, con lo que entra en íntima comunión con las Personas Sagradas, cuyos poderes intervienen en la curación de la enfermedad.

El valor que los navajos asignan a la salud corporal no generó los procesos de elaboración y saturación de pautas, pero tuvo influencia decisiva en la selección de las vías que siguió el proceso.

VII

Los conceptos procesales utilizados en este artículo son todavía vagos e imprecisos. Deberían ser considerados como una especie de prototeoría de un sistema analítico más adecuado. Más aún, mi aplicación de estos conceptos a los procesos de desarrollo del ceremonial navajo no es definitiva, sino que tiene más bien el carácter de una indicación. Pero si mi premisa básica es correcta, tendríamos entonces que desarrollar no sólo una teoría mejor para conceptualizar los procesos sino también métodos más adecuados para estudiarlos. Me parece que el tipo de análisis procesal propuesto en este artículo requerirá

algunas modificaciones bastante drásticas de nuestras ideas sobre la organización y la duración del trabajo antropológico de campo. Hasta ahora hemos pensado en la investigación de campo en función de (1) períodos de un año (o, en el mejor de los casos, dos años) durante los cuales un antropólogo o quizás un equipo de antropólogos hace observaciones intensivas en una tribu o comunidad, para luego dedicarse a relatar los resultados, o bien (2) nuevos estudios, cuando el mismo antropólogo (o a veces un colega más joven) regresa, después de una década o más, a la misma tribu o comunidad, como en el caso de Redfied en Chan Kon, Oscar Lewis en Tepotzlan, o Firth en Tikopia. Tanto en uno como en otro caso, el período de observación es tan corto que conduce, casi inevitablemente, a una conceptualización de los datos en función de las estructuras y quizá, hasta cierto punto, en función de la dinámica estructural —lo que yo llamo "procesos recurrentes"— más bien que en función de los "procesos direccionales" en el sistema. En el caso de los nuevos estudios lo mejor que puede hacerse por lo común es realizar otro enfoque estructural del sistema en el Momento 2 y luego deducir qué procesos actuaron en el sistema entre el Momento 1 y el Momento 2.

Creo que deberíamos diseñar proyectos de campo que nos permitan prever al menos veinte o más años de observación y estudio *continuos* en la *misma* tribu o comunidad, para poder definir y conceptualizar adecuadamente los tipos de procesos direccionales que actúan en los sistemas culturales y sociales. Esto no significa que el mismo antropólogo deba pasarse veinte años entre los zuni o los tikopia, sino que por lo menos un observador entrenado por año debería estar, por así decir, "de guardia" en un "lugar de observación" durante todo el año.

Este tipo de organización y distribución del tiempo puede ser factible si pensamos en función de proyectos extensos y continuos, con un pequeño presupuesto anual, que vayan colocando a una serie de graduados (tal vez uno solo por año) en el campo de investigación, en la misma tribu. Cada uno podría y debería concentrarse en diferentes aspectos de la sociedad tribal y en problemas algo diferentes. Creo que con este método será fácil obtener datos acumulativos y significativos sobre los procesos direccionales en constante movimiento que median la utilización de la misma suma total de recursos ya sea en proyectos de equipo que duran uno o dos años o en una serie de nuevos estudios.

Algunos proyectos de investigación antropológica de campo se han acercado a esta organización, como por ejemplo el estudio de larga duración de Clyde Kluckhohn sobre los Ramah navajo, comenzado en 1936 y que continúa hasta el presente. Sin embargo, también en este caso el trabajo de campo ha sido intermitente y se acerca más a una serie de nuevos estudios que a un trabajo continuo. Durante el período de 1949 a 1953, mientras el Proyecto de Estudio de Valores estaba en la fase intensiva de trabajo de campo, hubo observadores entrenados en constante contacto con los Ramah navajo durante todo el año, períodos anteriores de uno o dos años en que se hicieron observaciones durante todo el año. A través de los años se recogieron minuciosos datos en cantidad suficiente para comenzar el análisis de los procesos direccionales en el caso de los navajos, especialmente cuando esos datos se complementen con lo que sabemos o lo que se puede inferir de su historia cultural durante la prehistoria y en los primeros períodos históricos en el Sudoeste. Pero yo consideraría nuestros esfuerzos actuales como un simple esbozo de lo que podría lograrse con proyectos de campo en pequeña escala pero a largo plazo, que nos proporcionaran hasta veinte años de informes anuales continuos mediante los cuales se podría identificar, describir y rastrear más rigurosamente los procesos direccionales en los sistemas culturales y sociales.

Referencias bibliográficas

Ethel Alfred, "The Classification of Values: a Method and Illustration", *American Anthropologist*, 58, pp. 221-248.

R. F. Bales, *Interaction Process Analysis: a Method for the Study of small Groups*, Addison-Esley Press, Cambridge, 1950.

H. H. Barnett, *Innovation: the Basis of cultural Change*, McGraw-Hill, Nueva York, 1953.

W. F. Cottrel, *Energy and Society: The Relation between Energy, Social*

Change and Economic Development, McGraw-Hill, Nueva York, 1955.

Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, F. Alcan, París, 1901.

Fred Eggan, "Some Aspects of Cultural Change in the Northern Philippines", en *American Anthropologist*, 43, pp. 11-18, 1941.

———, *Social Organization of the Eastern Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

———, "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, 56, pp. 743-764, 1954.

———, "Social Anthropologist Methods and Results", *Social Anthropology of North American Tribes*, Fred Eggan, ed., University of Chicago Press, Chicago, 1955.

E. R. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Cohen and West, Londres, 1951 (vers cast.: *Antropología social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1968).

Raymond Firth, *Elements of Social Organization*, Wetts, Londres, 1951.

M. Fortes, *The Webb of Kinship among the Tallensi; the second Part of an Analysis of the Social Structure of a Traps-Volta Tribe*, Oxford University Press, Londres, 1949.

Fred Grareng, "The Structural Poses of 18th Century Cherokes Villages", en *American Anthropologist*, 60, pp. 1148-1152, 1958.

Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: a Javanese Exemple", en *American Anthropologist*, 59, pp. 32-54, 1957.

A. A. Goldenweisser, "Loose Ends of Theory on the Individual, Pattern and Involution in Primitive Society", en *Essays in Anthropology in Honor of A. L. Kroeber*, Robert H. Lowie, ed., University of California Press, Berkeley, 1936.

Jack Goody ed., "The Developmental Cycle in Domestic Groups", en *Cambridge Papers in Social Anthropology*, Nº 1, Nueva York, 1958.

Berard Haile, "Soul Concepts of the Navaho", en *Annali Lateranensi*, 7, pp. 59-94, 1943.

A. I. Hallowell, "Ojibwa Personality and Acculturation", en *Acculturation in the Americas: Proceedings and Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Sol Tax, ed., 1952.

Jules Henry, "Homeostasis, Society, and Evolution: a Critique", en *The Scientific Monthly*, 81, pp. 300-309, 1955.

M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1955.

Clyde Kluckhohn, "Patterning as Exemplified in Navaho Culture", en *Language, Culture and Personality, Essays in Memory of Edward Sapir*, Leslie Spier, ed., Menasha Sapir Memorial Publication Fund, 1941.

———, "Covert Culture and Administrative Problems", en *American Anthropologist*, 45, pp. 213-227, 1943.

———, "Navaho Witchcraft", en *Papers on the Peabody Museum of Harvard University*, vol. 22, nº 2, 1944.

———, "Values and Value-Orientations in the Theory of Action", en *Toward a General Theory of Action*, T. Parsons y E. Shils, eds., Harvard University Press, Cambridge, 1951.

Clyde Kluckhohn y L. C. Wyman, "An Introduction to Navaho Chant Practise: with an Account of the Behaviors observed in Four Chants", en *American Anthropological Association Memoir*, nº 53, 1940.

F. M. Kluckhohn, "Dominant and Substitute Profiles of Cultural Orientation: their Significance for the Analysis of Social Stratifications", en *Social Forces*, 28, pp. 376-393, 1950.

A. L. Kroeber, "Cultural and Natural Areas of Native North America", *University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology*, 38, University of California Press, Berkeley, 1939.

———, *Configuration of Culture Growth*, University of California Press, Berkeley, 1944.

———, *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1948.

A. L. Kroeber y Talcott Parsons, "The Concepts of Culture and of Social System", *American Sociological Review*, 28, pp. 582-583, 1958.

E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Harvard University Press, Cambridge, 1954.

Claude Lévi-Strauss, "Social Structure", en *Anthropology Today*, A. L. Kroeber, ed., University of Chicago Press, Chicago, 1953.

Ralph Linton, *The Study of Man*, D. Appleton-Century Co., Nueva York, 1936.

Maurice Mandelbaum, "Society Laws", en *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 8, nº 31, pp. 211-224, 1957.

R.A. Manners, Reseña de *Modern Homesteaders: The Life of Twentieth Century Frontier Community*, por Evon Z. Vogt, en *American Anthropologist*, 58, pp. 742-744, 1938.

G. P. Murdock, *Social Structure*, Macmillan Co., Nueva York, 1949.

——— —, "Changing Emphases in Social Structure", en *South Western Journal of Anthropology*, 11, pp. 361-370, 1955.

S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Cohen and West, Londres, 1957.

M. E. Opler, "Themes as Dynamics Forces in Culture", en *American Journal of Sociology*, 51, pp. 198-206, 1945.

Talcott Parsons, *The Social System*, Free Press, Glencoe, 1951.

———, y Edward Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, 1951.

———, y R. F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Proccess*, Free Press, Glencoe, 1955.

A. R. Radcliffe-Brown, "On the Concept of Function in Social Science", en *American Anthropologist*, 37, pp. 394-402, 1935.

———, *A Natural Science of Society*, Free Press, Glencoe, 1957.

Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago, 1941.

———, "The Primitive World View", en *Proceedings of the American Philosophical* Society, 96, pp. 30-36, 1952.

———, *The Little Community; Viewpoints for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago, 1955.

———, David Riesman, Nathan Glazer y Reuel Denney, *The Lonely Crowd: a Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven, 1950.

A. K. Romney y Duane Metzger, "On the Process of Change in Kinship Terminology", en *American Anthropology*, 58, pp. 551-554, 1956.

Rostow W. W., *Stages of Growth and Aggression* (manuscrito inédito), s. f.

———, "The Take-off into Self-sustained Growth", en *The Economic Journal*, vol. 66, nº 261, pp. 25-48, 1956.

Jurgen Ruesch y Gregory Bateson, "Structure Process in Social Relations", en *Psychiatry*, 12, pp. 105-124, 1949.

M. D. Sahlins, Reseña de *Energy and Society: The Relation between Energy, Social Change and Economic Development*, por W. Frederick Cottrell, en *American Anthropologist*, 38, pp. 1141-1144, 1956.

Edward Sapir, *Language, an Introduction to the Study of Speech*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1921.

N. M. Smith Jr., "A Calculus for Ethics: a Theory of the Structure of Value", 1ª parte, en *Behavioral Science*, 1, pp. 111-142, 1956.

Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols., American Book Company, Nueva York, 1937.

D. C. Spindler, "Sociocultural and Psychological Processes in Menomini Acculturation", en *University of California Publications in Culture and Society*, University of California Press, Berkeley, 1955.

Julian Steward, "Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups", en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 120, 1938.

———, *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbans, 1955.

———, "The Acculturation of American Indians", en *Annals of American Academy of Political and Social Science*, 311, pp. 137-146, 1957.

———, "Some Aspects of Navaho Cultural Change", en *Perspective in American Indian Culture Change*, Edward H. Spicer, ed. (en preparación), s. f.

E. Z. Vogt y J. M. Roberts, "A Study of Values", en *Scientific American*, vol. 195, nº 1, pp. 25-31, 1956.

Anthony F. C. Wallace, "Some Psychological Determinants of Culture Change in Iroquian Community", en *Symposium on Local Diversity in*

Iroquian Culture, Bureau of *American Ethnology Bulletin*, 149. pp. 55-76, 1951.

———, "Revitalization Movements", en *American Anthropologist*, 58, 264-281, 1956.

Leslie A. White, *The Science of Culture, a Study of Man and Civilization*, Farrar, Strauss, Nueva York, 1949.

J. W. M. Whiting y I. L. Child, *Child Training and Personality: a Cross-Cultural Study*, Yale University Press, New Haven, 1953.

G. R. Willey y Phillip Phillips, "Method and Theory in American Archeology II: Historial-Developmental Interpretation", en *American Anthropologist*, 57, pp. 723-820, 1953.

Leland C. Wyman, "Navaho Indian Painting: Symbolism, Artistry and Psychology", Conferencia, Boston University, 1959.

———, y Clyde Kluckhohn, "Navaho Classification of their Song Ceremonials". *American Anthropological Association Memoir*, nº 50, 1938.

ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL E HISTORIA

Marc Gaboriau

En su clase inaugural en el Colegio de Francia, Lévi-Strauss hace un breve elogio de la historia, y concluye: "Esta profesión de fe histórica podrá sorprender, porque se nos ha acusado a veces de estar cerrados a la historia...; por nuestra parte, apenas la practicamos, pero deseamos reservarle sus derechos".[1] Para hablar de la historia, aquí y en otras obras, Lévi-Strauss adopta el punto de vista del antropólogo, y es éste el que quisiéramos analizar: ¿cómo la antropología, ciencia de las organizaciones y de las representaciones sociales, que estudia más la estructura que la génesis, más los resultados que el devenir, puede interpretar el impacto del acontecimiento sobre las sociedades?

En estas pocas líneas resuena también el eco de las polémicas que acompañaron la obra de Lévi-Strauss: polémicas en torno al concepto de historia, o más bien a la palabra "historia", de la que a uno le cuesta trabajo descubrir si se trata de esa historia que los hombres hacen sin saberlo; o de la historia de los hombres tal como los historiadores la hacen, sabiéndolo; o, por último, de la interpretación por el filósofo de la historia de los hombres, o de la historia de los historiadores".[2] El término historia oscila entre esas tres significaciones; es la fuente de las polémicas o los malentendidos que trataremos de clarificar para caracterizar progresivamente la actitud de Lévi-Strauss y los motivos que la inspiran.

Antropología y filosofía de la historia

El último capítulo de *El pensamiento salvaje* pretende, en efecto, disipar un equívoco que Lévi-Strauss siempre combatió, sobre todo en *Las estructuras elementales del parentesco* y en *Raza e historia:* la confusión de los tres sentidos de la palabra historia; pretendiendo apoyarse en la historia "real", en los hechos, en realidad se utiliza cierta "interpretación", una "filosofía de la historia". La confusión es más grave

1 *Clase inaugural* en la Cátedra de Antropología Social del Colegio de Francia (5 de enero de 1960). En *Antropología estructural* ("Introducción"), Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. xxxii.

2 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 363.

aun porque se quiere fundar la antropología en esta "historia", o sea, finalmente, en presupuestos filosóficos discutibles. ¿Cuál es esa "filosofía de la historia" que critica Lévi-Strauss? ¿Y cuál es el lugar que éste concede a la historia en su propia concepción de la antropología?

Para responder a estas preguntas, situemos brevemente el campo de investigación y los problemas de la antropología. Ésta estudia todas las formas de vida social, pasadas y presentes; pero no todas se ofrecen de la misma manera: cada sociedad —particularmente aquella a la que pertenece el antropólogo— puede, desde su perspectiva, distribuir las culturas en tres categorías: "las que son contemporáneas de ella, pero se hallan situadas en otro lugar del globo; las que se manifestaron aproximadamente en el mismo espacio, pero la precedieron en el tiempo; las que existieron a la vez en un tiempo anterior al suyo, y en un espacio diferente de aquel en que ella se asienta".[3] Triple diversidad (en el tiempo, en el espacio, en el espacio y el tiempo) que caracteriza al objeto de la antropología, y da la medida de los problemas que se plantean a esta ciencia: "Es una disciplina... cuyo principal objetivo —si no el único— consiste en analizar e interpretar las diferencias".[4] Para no caer en la pura diversidad, es preciso hallar en alguna parte una unidad de referencia que permita interpretar las diferencias sin disolverlas. Tal es el problema fundamental de la antropología.

Desde este punto de vista la antropología tiene analogías con la historia: ambas "estudian 'otras' sociedades que no son ésta en que vivimos";[5] son ciencias de la alteridad, de la diversidad, aunque con la importante diferencia de que la historia estudia sólo una de las dimensiones de la diversidad que hemos enumerado, la diversidad en el tiempo. Pero, ¿no se podría dar un paso más, pasar de la analogía parcial a la identidad, y erigir a la historia, concebida así como unidad de la diversidad en el tiempo, en modelo y fundamento de la antropología, en otros términos: "conceder la primacía a la dimensión del tiempo"? Es, en efecto, lo que se intentó a partir del siglo XIX.

Para efectuar esta identificación de la historia y de la an-

[3] *Race et histoire*, Unesco, París, 1952.

[4] *Antropología estructural*, cit., p. 14.

[5] *Ibid.*, p. 17.

tropología se toma como unidad de referencia la unidad de nuestra historia, de la historia de la "civilización occidental", postulada como "la más avanzada expresión de la evolución de las sociedades humanas".[6] En esta perspectiva, estamos a la vez comprometidos en la historia, y situados en tal punto de vista que no tenemos que salir de nosotros mismos para comprender a las otras sociedades. En efecto, desde Hegel la historia es concebida como historia acumulativa: nuestra sociedad conserva en sus instituciones o en su "memoria" todo lo que las otras pudieron realizar; todas las sociedades son complementarias, sin incompatibilidad ni exclusividad. De este modo, sin abandonar nuestra sociedad, estamos convencidos *a priori* de que podemos comprender a las demás, incorporándolas a la unidad de nuestro devenir.

Y esto, a costa de una doble reducción: las sociedades 'otras' en el espacio son asimiladas a etapas anteriores de nuestro desarrollo: "Los grupos primitivos (aparecerán) como 'supervivencias' de etapas anteriores, cuya clasificación lógica proporcionará, a la vez, el orden de aparición en el tiempo".[7] De esta manera, la diversidad en el espacio queda reducida a la diversidad en el tiempo. Una segunda reducción será el corolario de la primera: la historia que las otras sociedades han recorrido será asimilada a un fragmento de nuestra historia pasada. Las tres dimensiones de la diversidad de las que habíamos partido se reducen a una sola; entre las sociedades pasadas y presentes no habría otra diversidad que la de las etapas de una génesis, en la que todos los aspectos de la vida social (técnicos, intelectuales, artísticos) se desarrollarían simultáneamente por "aproximaciones" y complicación progresiva; así como en Hegel, cada sociedad que ilustra un "grado" de la historia está informada por la misma "Idea". El devenir de la humanidad, unificado según estos postulados, caería entonces bajo una lógica —la palabra aparece más arriba— que garantizaría la inteligibilidad del paso de un forma de sociedad a otra. En ese caso, el objeto de la antropología consistiría únicamente en el desarrollo genético de la humanidad: en esta perspectiva, antropología e historia se confundirían.

Estos son los postulados que encara Lévi-Strauss cuando cri-

[6] *Ibid.*, p. 3.

[7] *Ibid.*, p. 3.

tica cierta "filosofía de la historia". No se cita ningún nombre, pero en *Raza e historia* afirma que se trata de una "única receta", es decir, al parecer, de cierto número de presupuestos transmitidos por nuestra cultura desde hace más de un siglo: no es difícil reconocer en ellos los postulados fundamentales de la filosofía de la historia hegeliana; al hablar de "seudo-evolucionismo", Lévi-Strauss critica especialmente sus aplicaciones sociológicas o psicológicas (cf. *Les structures élémentaires de la parenté*, cap. VII: La ilusión arcaica). Sartre retoma más o menos explícitamente estos postulados, ya que será susceptible del mismo tipo de críticas.

En efecto, para Lévi-Strauss se trata de presupuestos filosóficos, que ni la metodología ni los hechos pueden confirmar. Esta "historia" no pasa de ser puramente "conjetural":[8] la filiación genética que se establece entre las sociedades no se apoya en ningún documento; ¿cuál es el fundamento de que se diga, con Hegel, que tal forma de civilización ha precedido a tal otra, o con Durkheim, que tal religión es más "primitiva", que tal sistema de parentesco ha precedido a tal otro, sino una clasificación *"a priori"*, *una lógica?* Lo que aquí está en cuestión es, finalmente, lo que Husserl llamaba una "historia sin documentos", cuya validez está garantizada por un encadenamiento de conceptos, no por comprobaciones. ¿Qué valor tiene esa garantía? Para Hegel, esa coincidencia de lo lógico y lo histórico no constituía un problema; él se apoyaba, en efecto, en una lógica dialéctica que comportaba un único orden de deducción: el número y el orden de las etapas del devenir estaban allí determinados unívocamente; por el contrario, la antropología utiliza, en Lévi-Strauss, una lógica analítica que permite varios órdenes de deducción: "Un repertorio ilimitado de criterios permitiría construir un número ilimitado de series, todas diferentes".[9]

Entre esas génesis posibles, sólo los hechos pueden decidir: pero no poseemos documentos que permitan ordenar genéticamente los diferentes tipos de sociedades; y si a veces obtenemos ciertas informaciones fragmentarias, éstas parecen indicar que puede haber una multiplicidad de génesis reales para arribar a un determinado sistema de parentesco, a un determinado tipo de organización en castas. Esto conduce a cuestionar la se-

[8] *Ibid.*, p. 5.

[9] *Ibid.*, p. 3.

gunda reducción: la historia de las otras sociedades no es reducible a fragmentos de la nuestra, hay "múltiples maneras de reaccionar ante la historia". No hay una sola historia, entendida en el sentido de unidad genética de las sociedades humanas, sino varias historias.

Pero no es esta la única debilidad de las grandes síntesis históricas. La primera reducción es discutible. Si se consideran aspectos particulares de una sociedad determinada, es posible asimilarlos a "etapas" anteriores de nuestro desarrollo: para las técnicas, los sistemas de parentesco, etc. considerados aisladamente, la analogía parcial puede ser válida. ¿Pero acaso la existencia de una analogía parcial es prueba de que hay identidad? "El procedimiento consiste (...) en tomar la parte por el todo; en concluir, por el hecho de que ciertos aspectos de dos civilizaciones (una actual, otra desaparecida) presentan semejanzas, una analogía de todos los aspectos. Ahora bien, no sólo esta manera de razonar es lógicamente insostenible, sino que, en muchos casos, la desmienten los hechos."[10] Aquí Lévi-Strauss disocia aquello que, desde Hegel, se tiende a asociar: no todos los aspectos de una misma sociedad evolucionan simultáneamente, no están todos concertados entre sí; de ahí que la analogía en un punto pueda ir acompañada de grandes diferencias en otros puntos. Dos sociedades nunca son completamente comparables, cada una de ellas se define por una multitud de determinaciones que la constituyen como un individuo único en el espacio y en el tiempo. Aquí también reaparece la diversidad.

¿Qué se deriva de esta argumentación? Es necesario insistir en la triple diversidad de la que partimos, contra cierta "filosofía de la historia" que se manifiesta como "un intento de suprimir la diversidad de las culturas, en tanto simula reconocerla plenamente".[11] Luego, la antropología no podrá fundarse en "la historia", entendida como unidad genética de todas las sociedades humanas. ¿Cuáles serán entonces los métodos de la antropología? ¿Qué lugar ocupará en ellos la historia?

Si negamos que la unificación se realice por la historia, ¿no corremos el riesgo de recaer en la diversidad pura? Lévi-Strauss evita este escollo, buscando la unidad en un nivel más

10 *Race et histoire*, cit., p. 252.

11 *Ibid.*, p. 248.

radical: el de las condiciones de posibilidad de toda organización social. El análisis de los diferentes sistemas que constituyen una sociedad y el de su articulación muestran que ellos son la aplicación de cierto número de leyes lógicas que se encuentran en toda sociedad. En este caso los "invariantes" son los que confieren la unidad necesaria para fundar la antropología. Lévi-Strauss aplicó por primera vez este método en *Las estructuras elementales del parentesco*, y propone extenderlo a todo el campo de investigación de la antropología. Presentados primeramente como "verdades de razón", estos "invariantes" reciben ahora una existencia de hecho en el inconsciente: "Si, como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados... es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres".[12] Las condiciones de posibilidad aseguran la homogeneidad y la inteligibilidad del objeto de la antropología.

También resuelven —por lo menos en teoría— el problema del observador: gracias a mi inconsciente, y en la medida en que puedo objetivarlo en modelos, soy, de algún modo, espectador absoluto: "El inconsciente es el término mediador entre yo y los demás... nos hace coincidir con formas de actividad que son a la vez nuestras y 'otras', condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos".[13]

¿En qué sentido son "nuestras y 'otras'"? O sea, ¿cómo comprende Lévi-Strauss la diversidad de las sociedades? Todas las formas de vida social son "nuestras" en el sentido de que todos tenemos el mismo inconsciente, que pertenecen a todos nuestros posibles: la unidad del inconsciente es la unidad de lo posible y no de lo real; es la unidad de las leyes formales que regulan todas las combinaciones posibles de elementos: "Las sociedades, como los individuos en sus juegos o en sus delirios, nunca crean de manera absoluta; se limitan a elegir ciertas combinaciones dentro de un repertorio ideal que sería

[12] *Antropología estructural*, cit., pp. 21-22.

[13] "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, 1966, p. xxxi.

posible reconstituir".[14] La alteridad nace en la actualización: una mitología, un sistema de parentesco son diferentes porque actualizan tal combinación y no tal otra; "las estructuras son exclusivas. Cada una de ellas sólo puede integrar ciertos elementos entre aquellos que se ofrecen".[15] No hay totalidad más que de lo virtual: mientras que para Hegel —o para Sartre— la sociedad más adelantada contiene en sí a todas las demás, para Lévi-Strauss el todo no tiene existencia actual; cada sociedad, incluso la nuestra, es un conjunto de realizaciones parciales y exclusivas. Estas limitaciones en la actualización es lo que define la diversidad de las sociedades. Nosotros debemos salir de nuestra actualidad, remontarnos a nuestras virtualidades para comprender las otras sociedades. En opinión de Lévi-Strauss, únicamente esta distinción de lo virtual y de lo actual permite respetar la diversidad de las sociedades.

¿Qué lugar ocupa entonces la historia? La antropología se propone ante todo establecer el repertorio de las combinaciones reales o posibles, determinar sus leyes, antes de plantearse problemas de génesis, según la formulación de la *Lección inaugural*. O más bien, no hay problemas de génesis: si las condiciones de posibilidad son idénticas "para todos los hombres de todos los tiempos", "no hay pueblos niños". La secuencia de las estructuras actualizadas por una sociedad, es decir su historia, sólo presentaría una inteligibilidad específica si se tratara de una génesis, o sea de una sucesión de "aproximaciones" orientadas hacia estructuras más perfectas; pero no hay génesis: luego, no debemos sobrevalorar la historia. El hecho de que diversos sistemas de parentesco sean realizados sucesivamente por una misma sociedad, o simultáneamente por sociedades diferentes, no constituye una diferencia esencial para la antropología; la diversidad de estados de una sociedad en el tiempo sólo es un caso particular de la diversidad que coexiste en el espacio: "El despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrecen perspectivas equivalentes".[16] A este respecto, el capítulo IV de *El pensamiento salvaje* —"Totem y casta"— es muy esclarecedor: Lévi-Strauss estudia todos los estados intermedios entre una sociedad denominada totémica

14 *Tristes tropiques*, Plon, París, 1955, cap. XX.

15 *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, París, 1949, p. 120.

16 *El pensamiento salvaje*, cit., p. 371.

y una sociedad de castas; es un cuadro de las variantes reales o posibles, actualizadas a menudo por sociedades diferentes. El trabajo de la antropología consiste primeramente en establecer ese cuadro y la o las secuencias comprobadas en los hechos. El desenvolvimiento histórico particular sólo encuentra su completa inteligibilidad si se lo vuelve a ubicar en el cuadro de los posibles. Desde el punto de vista de la antropología la historia no deja de estar subordinada: inicialmente —Lévi-Strauss insiste a menudo en este punto— la historia es un instrumento indispensable para proveer materiales, indicar variantes, ayudar al señalamiento de tipos; o sea que es una ciencia auxiliar; pero después sólo adquiere sentido y es inteligible si se la confronta con el repertorio de las posibilidades.

Fundar la antropología en la historia no era posible más que vinculando a ese término cierto número de presupuestos filosóficos que se mostraron inaceptables. Conviene descartar, pues, el tercero de los sentidos distinguidos al comenzar; la antropología estructural es una ciencia autónoma, que debe abordar las transformaciones de las sociedades sin adjudicarles *a priori* un sentido, una orientación; la única evidencia que posee es que "toda sociedad cambia"; debe respetar la diversidad de su objeto: la diversidad de las sociedades y de su devenir.

Sincronía y diacronía

Ahora debemos preguntarnos, pues, de qué modo la antropología puede interpretar la historia en los dos primeros sentidos del término: ¿cómo puede ser que una sociedad se transforme en el tiempo?, ¿cómo se pueden describir y explicar estos cambios? Para evitar las ambigüedades sustituyamos, como los lingüistas, el término *historia*, empleado en este sentido restringido, por el término *diacronía*. Nuestro problema será, entonces, el siguiente: una sociedad, durante cierto período de tiempo, pasa por una serie de estados; ¿cómo puede abordar su estudio la antropología estructural?, ¿puede analizar esos cambios, explicarlos?

Busquemos primeramente indicaciones en las declaraciones de principio. En muchas oportunidades Lévi-Strauss afirma

—contrariamente a lo que se ha querido hacerle decir— que no hay antinomia entre la sincronía y la diacronía. En el estudio del devenir, debe ser posible aplicar el análisis estructural; esto se afirma, contra Durkheim, en *El totemismo en la actualidad*[17] y en la *Clase inaugural,* contra Saussure, para quien lo diacrónico es no estructural en oposición a lo sincrónico. En el caso de un sistema, de una sociedad, debe ser posible estudiar el paso de un estado a otro en términos de estructura. ¿Pero cómo llevará a cabo este estudio la antropología estructural? El programa de la *Clase inaugural* es, a la vez, promisorio y vago: "la idea de una historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores... no es contradictorio que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aun cuando haga intervenir combinaciones estructurales cuyo número es limitado. En un calidoscopio, la combinación de elementos idénticos produce resultados siempre nuevos".[18] El texto sólo afirma que los cambios pueden describirse en términos de estructura, y la antropología —que hizo un inventario de posibilidades— está mejor preparada que cualquier otra ciencia para efectuar este análisis. Esto, en cuanto al contenido positivo de esas declaraciones de principio. Pero subsiste un punto oscuro: en este texto, parece abandonado al azar el orden del devenir: ¿el análisis estructural es incapaz de explicarlo?, ¿es sólo descriptivo este análisis? Creo que hay que corregir este texto demasiado vago con otras afirmaciones: "La dialéctica estructural no contradice, pues, al determinismo histórico: solicita su concurso y le proporciona un nuevo instrumento".[19] Aquí el análisis estructural parece estar en condiciones de dar explicaciones y este sentido predomina en la mayoría de los textos.

¿De qué tipo de explicaciones se trata? No hay que aguardar respuestas globales, sino clasificar serialmente las preguntas, proceder a abstracciones metodológicas para descubrir pacientemente los factores de cambio. Así es como Lévi-Strauss plantea "la hipótesis teórica" de una sociedad sin exterior, eliminando mentalmente la incidencia de las otras sociedades y del medio natural. En este marco de investigación, el méto-

17 *El totemismo en la actualidad,* Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 103-107.

18 *Clase inaugural,* cit., p. XXXIII.

19 *Antropología estructural,* cit., p. 218.

do más simple parece ser el de los fonólogos: limitarse a uno de los múltiples sistemas que constituyen una sociedad (sistema de parentesco, mitología, ritual...) y tratar de averiguar si no contiene un desequilibrio interno que lo oriente hacia uno u otro estado. El análisis es entonces estrictamente estructural. Lévi-Strauss analiza de este modo un sistema de parentesco desequilibrado y concluye: "O bien la sociedad en cuestión sucumbe a sus contradicciones, o bien su sistema transitivo y no-cíclico debe transformarse en sistema intransitivo y cíclico".[20]

Este análisis, que considera un solo sistema, es naturalmente de rigor para los estudios que toman en consideración sólo tal o cual aspecto de una sociedad. Pero si nos planteamos el problema de los cambios que afectan al conjunto de esa sociedad, ese análisis se muestra muy pronto insuficiente: en efecto, los sistemas, tomados aisladamente, se caracterizan más por la resistencia al cambio que por el dinamismo; los análisis de *El pensamiento salvaje* lo prueban, particularmente las páginas consagradas a los aranda, entre quienes el sistema de parentesco está perfectamente equilibrado y cuya mitología describe un tiempo cíclico siempre idéntico a sí mismo. "Hay, pues, una suerte de antipatía de raíz entre la historia y los sistemas..."[21] Reducida a sus propios medios, la antropología estructural sería incapaz de explicar la mayor parte de las transformaciones de las sociedades; muchas de las críticas que se le dirigieron a Lévi-Strauss no toman en consideración más que este aspecto de su pensamiento. Pero si se leen atentamente los textos, se advierte que Lévi-Strauss lleva el análisis mucho más lejos: "Debemos, pues, introducir nuevos elementos en el modelo teórico, cuya intervención pueda explicar las transformaciones diacrónicas de la estructura y dé cuenta a la vez de las razones por las que una estructura social jamás se reduce a un sistema de parentesco".[22] En la continuación de este texto, Lévi-Strauss propone buscar la explicación de las "transformaciones diacrónicas" en la relación que mantienen entre sí los diferentes sistemas que constituyen una sociedad: en efecto, "puede considerarse a cualquier cultura como un conjunto de sistemas simbólicos, los más importantes de los

[20] *Ibid.*, pp. 284-285.

[21] *El pensamiento salvaje*, cit., p. 337.

[22] *Antropología estructural*, cit., p. 281.

cuales son el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión".[23] Estos sistemas "se expresan" unos a otros, en el sentido en que Marx dice que el derecho es una "expresión sistemática" de la sociedad civil.

¿Cómo podemos encontrar una explicación de la diacronía en el solo hecho de la superposición de esos sistemas? Teóricamente, se podría suponer que esta expresión mutua de los sistemas es una correspondencia estricta, una *homología*: la sociedad estudiada, suponiendo que estuviera en equilibrio en un momento dado, podría mantenerse indefinidamente idéntica a sí misma; pero, según Lévi-Strauss, esta homología es imposible: por "sus condiciones de funcionamiento", estos sistemas son "inconmensurables", en el sentido de que no es posible una traducción adecuada; cada sistema no puede expresar exactamente al otro; ante todo hay, pues, una inadecuación de principio, fuente de desequilibrio y de transformaciones.

Pero la separación no se limita a esto: al pasar de un sistema a otro, no sólo se encuentran imperfecciones debidas a la naturaleza de los códigos, sino también "torsiones": la expresión puede estar deformada, hasta invertida; es posible "caracterizar diversos tipos de sociedades por leyes de transformación: fórmulas que indican el número, la potencia, el sentido y el orden de las torsiones que —por decirlo así— será necesario anular para encontrar una relación de homología ideal".[24] Es en esta desarmonía interna donde hay que buscar la fuente de los cambios: es ella la que impide que toda sociedad se mantenga estable; Lévi-Strauss la analiza en todos los niveles: entre mito y realidad social, mito y ritual... El ejemplo frecuentemente citado es el de la "dialéctica" entre sistemas de actitudes y sistema de apelaciones: "Las reglas de conducta entre parientes, en una sociedad cualquiera, traducirían un esfuerzo por resolver las contradicciones que derivan del sistema terminológico y de las reglas de alianza. En la medida en que las primeras tienden a constituirse en sistema, aparecen nuevas contradicciones que provocan una reorganización de la terminología, la cual vuelve a afectar las actitudes, y así sucesivamente".[25]

[23] "Introducción a la obra de Marcel Mauss", cit., p. XIX.

[24] *Antropología estructural* cit., p. 301.

[25] *Ibíd.*, p. 282.

Inadecuación y "torsiones" entre los sistemas, tales son los "elementos nuevos" introducidos en los modelos teóricos: ellos explican por qué las propiedades dinámicas están ligadas a la superposición de los sistemas. Pero también llevan el problema más lejos: la sociedad está aquí expuesta como una suerte de sujeto que engendra separaciones entre los sistemas y trata de reabsorberlas; ¿qué pueden significar estas "expresiones antropomórficas"?

Antes de responder a esta pregunta, introduzcamos rápidamente la incidencia de los "factores externos", suprimiendo la hipótesis teórica de una sociedad sin exterior: "Una sociedad se da siempre en el espacio y en el tiempo; por cuanto está sujeta a la incidencia de las otras sociedades".[26] El estudio diacrónico de las lenguas nos hace asistir a cambios que no se deben ni a factores puramente internos ni a factores extralingüísticos, sino a la introducción de rasgos tomados de lenguas vecinas: es la teoría de las "afinidades", codificada por Jakobson y cuya aplicación sugiere Lévi-Strauss, por ejemplo, a la difusión de los mitos en un área determinada, según un procedimiento sutil: "La afinidad no consiste solamente en la difusión, más allá de su área de origen, de ciertas propiedades estructurales, o en la repulsión que se opone a su propagación: la afinidad puede también proceder por antítesis y engendrar estructuras que ofrecen el carácter de respuestas, de remedios, de excusas e inclusive de remordimientos".[27]

Pero estos elementos "alógenos" no son los únicos "que determinan deslizamientos de una sociedad a otra"; sería estrechar singularmente el campo del análisis el limitarse a ellos, descuidando la influencia de los factores extrasociales, en el sentido en que se habla de factores extralingüísticos. Toda una parte del segundo capítulo de *El pensamiento salvaje* está dedicada a la incidencia de esos factores (variaciones demográficas, alteraciones del medio natural...) que introducen cambios irreductibles. La importancia teórica de esos análisis puede parecer escasa: ¿son algo más que el desarrollo de evidencias triviales? Para apreciarlos en su justo valor, debemos ver la significación que tienen para Lévi-

[26] "Introducción a la obra de Marcel Mauss", cit., p. xx.

[27] *Antropología estructural*, cit., p. 218.

Strauss: manifiestan un fondo primario de experiencia, subyacente a toda sociedad y en permanente modificación; si se definen los diferentes sistemas que constituyen una sociedad como "significantes", y la realidad a la que se adaptan como un significado, también aquí es imposible el equilibrio estático por una cuestión de principio: "Constantemente, aun en nosotros mismos, se mantiene una situación fundamental, propia de la condición humana... Hay siempre una inadecuación (entre significante y significado)... que resulta de la existencia de una superabundancia de significante con respecto a los significados sobre los que se puede apoyar".[28] Esta es, nos dice Lévi-Strauss, "la condición misma del ejercicio del pensamiento simbólico" y, por lo tanto, del funcionamiento de toda sociedad. Como en el caso de la relación entre los sistemas simbólicos, es una inadecuación de principio la que confiere al modelo propiedades dinámicas.

Al término de esta investigación habrá que preguntarse si la "historia estructural" anunciada por la *Clase inaugural*, es decir el estudio diacrónico de una sociedad, es una ciencia definida y constituida. En realidad, sólo hemos encontrado direcciones de investigación: factores internos de desequilibrio, influencias múltiples del exterior, etc., y algunas apreciaciones sobre los métodos de análisis de esos diferentes factores. Aquí, como en lingüística, siempre hay que hacer intervenir un gran número de factores. Pero faltaría coordinarlos en una teoría que estableciera sus importancias relativas, y quizás descubrir —Lévi-Strauss hace repetidas alusiones— "estructuras diacrónicas" que definirían ritmos de transformación, determinarían recurrencias características de uno u otro tipo de sociedad. En una palabra, en el actual estado de la antropología —a diferencia de la lingüística— esa historia estructural no es más que un proyecto, un programa de investigación.

Pero esta encuesta nos ayuda por lo menos a precisar cómo concibe Lévi-Strauss el impacto del acontecimiento sobre las sociedades. Recientemente, se lo ha opuesto a Merleau-Ponty: él sería el hombre de los sistemas congelados, cristalizados, contra una filosofía del sentido ambiguo y jamás fijado. Pero los textos que hemos recorrido no sugieren nada parecido:

[28] "Introducción a la obra de Marcel Mauss, cit., p. XLIX.

el equilibrio y la transparencia son por principio imposibles en la concepción que Lévi-Strauss tiene de una sociedad, porque el significante y el significado no se adaptan nunca exactamente, y porque los diferentes sistemas no pueden expresarse entre sí de manera adecuada; el desplazamiento de los significantes sobre los significados, y sobre todo el permanente esfuerzo de reajuste de los significantes entre sí, provocan en las sociedades permanentes transformaciones: la *Clase inaugural* caracteriza brevemente esta opacidad de principio que deriva de la "multiplicidad de sistemas inconscientes, cada uno de los cuales concierne a un aspecto o un nivel de la realidad social... (Estos sistemas) se encuentran como difractados en una dimensión temporal, cuyo espesor otorga su consistencia a la sincronía, y sin la cual ésta se disolvería en una esencia tenue e impalpable, en un fantasma de realidad".[29]

Historia y subjetividad

Hasta aquí la articulación de los sistemas fue considerada un hecho: sin duda esta simple definición formal basta para un estudio objetivo de la diacronía. No obstante, ¿sería posible llevar más lejos el análisis, tratar de interpretar ese hecho? En ciertos textos —como ya vimos— la sociedad aparece como una suerte de sujeto que elige, genera separaciones, busca remedios a las inadecuaciones. ¿Es esta una simple manera de hablar? Se trata más bien de una de las interpretaciones de la sociedad que propone Lévi-Strauss, y que está brillantemente desarrollada en la "Introducción a la obra de Marcel Mauss": "Todos estos sistemas tienden a expresar ciertos aspectos de la realidad física y social; y más aún las relaciones que esos dos tipos de realidad mantienen entre sí y que los mismos sistemas simbólicos mantienen unos con otros".[30] En este texto, Lévi-Strauss define las articulaciones de esos sistemas entre sí: esas articulaciones no son del mismo tipo.

[29] *Lección inaugural*, cit. p. XXXIV.

[30] "Introducción a la obra de Marcel Mauss", cit., p. XIX.

Algunos sistemas mantienen una relación de expresión: el derecho "expresa" las relaciones sociales; otros son una suerte de reflexión: la expresión, en segundo grado, de la relación de algo que expresa y de algo expresado, en el sentido, por ejemplo, en que una mitología define las relaciones entre la naturaleza (lo expresado) y la cultura (lo que expresa).

Lévi-Strauss parece conceder aquí a la sociedad una suerte de reflexión objetiva que no coincide con la conciencia del individuo, pues ésta nunca alcanza más que una "media dialéctica" de todos esos sistemas. La sociedad es como un sujeto, que reacciona ante lo exterior, corrigiendo sus propias debilidades. Se podría hablar aquí de una suerte de modelo psicoanalítico de la sociedad. Contrariamente, otros textos, anteriores o posteriores cronológicamente, interpretan la sociedad no ya como un sujeto sino como una máquina; *El pensamiento salvaje* es, a este respecto, muy explícito: "Si suponemos un momento inicial (cuya noción es totalmente teórica) en el que el conjunto de los sistemas haya estado exactamente ajustado, este conjunto reaccionará a todo cambio que afecte, primero, a una de sus partes, como una máquina de 'feed-back' ".[31] Estos dos tipos de interpretación no contradicen las definiciones iniciales. Pero, ¿cómo pueden coexistir en el mismo autor? Si pudiéramos responder a esta pregunta, quizás estaríamos en condiciones de descubrir preferencias filosóficas que esclarecerían la significación de la historia para Lévi-Strauss.

La idea central que guía a Lévi-Strauss en sus reflexiones sobre la historia, así como fuera de ellas, es la eliminación de las ilusiones de la subjetividad: "Hay que comprender al ser con respecto a sí mismo, y no con respecto a mí".[32] Pero el ser no se revela inicialmente en su plenitud: los fenómenos ofrecen diversos niveles de acceso antes de alcanzar "el sentido clave, sin duda oscuro, pero del cual los demás son la transposición parcial o deformada".[33] Se reafirmará esta teoría de los niveles de sentido en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*: a partir de ella se puede comprender la vacilación de los textos entre diversas interpretaciones de la socie-

[31] *El pensamiento salvaje*, cit., pp. 106-107.

[32] *Tristes tropiques*, cit., cap. V.

[33] *Ibid.*, *id.*

dad; es indudable que las interpretaciones mecanicistas de *El pensamiento salvaje* representan el nivel en que la interpretación de la sociedad coincidiría con su ser mismo. Pero como nuestros conocimientos no son suficientemente amplios como para acabar esta "reducción", la "interpretación" psicoanalítica representa un nivel estratégico enteramente apropiado a la antropología; en él puede proseguirse un análisis objetivo de los sistemas de signos y de su articulación. Es en este nivel donde se insertan la mayor parte de los textos de Lévi-Strauss.

Pero si se desciende más abajo, es difícil no ser más o menos víctima de las ilusiones de la subjetividad, es decir, adherir a las interpretaciones conscientes de los individuos, parciales o fragmentarias, en razón de su pertenencia a determinada sociedad, a determinado grupo social. Aquí es donde volvemos a encontrar el problema de la historia: en cualquier nivel que analicemos el devenir, éste nos sorprende por infinidad de cambios que encubre: siempre sucede algo cuando una sociedad se enfrenta con su exterior, en la articulación de los diferentes sistemas, en la multiplicidad de los factores que intervienen, aunque su conocimiento íntegro supere las fuerzas humanas. Aquí se plantea la necesidad de una elección, de un enfoque en perspectiva; los peligros de la subjetividad reaparecen. En un sentido, la antropología se ha salvado, ya que se remonta de la multiplicidad de los hechos a sus condiciones de posibilidad y busca el sentido clave más allá de sus "transposiciones". Pero, ¿qué ocurre con la "historia estructural"? También en este nivel se impone la necesidad de una elección; y si, como vimos, su teoría no está concluida, es porque Lévi-Strauss no ha definido los criterios de selección que es preciso aplicar: sin duda, él diría que los estudios diacrónicos en antropología seleccionarán los aspectos "más verdaderos", "reservarán un sentido más válido que aquel al que prudentemente se renuncia".

Por eso la *Clase inaugural* opone la historia estructural a la historia de los historiadores. Ésta se caracteriza por un enfoque en perspectiva relativo a la situación del actor, a su aprehensión consciente de los hechos; lo ideológico se opone a lo "verdadero", el "para mí" al "ser con respecto a sí mismo". Lévi-Strauss parece jugar aquí con la oposición un poco fácil del ser y la apariencia. En realidad, la argumentación es más

sutil: particularmente en *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss recurre al argumento *et alia*: la parcialidad de un enfoque en perspectiva siempre puede refutarse con la presentación de otra perspectiva igualmente verosímil: ésa es justamente en esta obra, o en *Tristes trópicos*, la función dialéctica, en el sentido aristotélico del término, de las anti-historias, secuencias de historia reescritas de un modo diferente de aquel en que estamos habituados a interpretarlas. La "filosofía de la historia cae así bajo el peso de esta argumentación; no sólo es conjetural sino también "ideológica".[34]

Pero, ¿no es peligroso jugar así con la multiplicidad de las interpretaciones? La actitud de Lévi-Strauss respecto a la historia obedece a móviles diversos; ante todo, es la actitud de un antropólogo que quiere proteger su objeto: la diferencia de las civilizaciones; su método: el análisis de las diferencias esenciales, contra las abusivas simplificaciones de cierta "filosofía de la historia". Pero es también la actitud del hombre de ciencia, que no quiere sacrificar nada a las elecciones y a las parcialidades de una sociedad o de una ideología.

La interpretación que hace Lévi-Strauss del objeto antropológico aparece, pues, ligada a las exigencias de este objeto. ¿Cuál es el sentido de este enlace? ¿Puede afirmarse que la reflexión de Lévi-Strauss sobre la sociedad "refleja" objetivamente esta sociedad? ¿Es esa interpretación el sistema significante del grado más alto, que trata de expresar el conjunto de la realidad significada?

En tal caso, la filosofía de Lévi-Strauss será homogénea con respecto a su objeto, hablará el mismo lenguaje que él, manifestará frente a él esos hiatos estratégicos, esos desplazamientos que aparecen en el mismo objeto antropológico, será como el psicoanálisis, que debe poseer en su lenguaje el medio de reunirse con el discurso del paciente. ¿Son de este tipo las fluctuaciones que habíamos observado en las interpretaciones de Lévi-Strauss? La respuesta no es simple. En la medida en que Lévi-Strauss no desborda en su práctica teórica los problemas planteados por su mismo objeto —y particularmente, cuando recurre a los "modelos psicoanalíticos" que ponen en evidencia de modo privilegiado la importancia metodológica de la inadecuación y de los desplazamientos es-

[34] *Antropología estructural*, cit., p. 5.

tructurales –, las fluctuaciones, las diferencias de interpretación tienen una importancia fundamentalmente positiva.

Pero este libre juego de las diferencias, *constitutivo de la investigación,* resulta perturbado por la presencia de un horizonte teórico ligado a un sistema de preferencias personales, y que determina arbitrariamente el "recorte": la objetividad fisicoquímica como sistema absoluto, que doblega a todos los otros sistemas.

La exigencia de objetividad en la descripción se desvía entonces hacia la estrategia del positivismo occidental: al pretender "anudar el nudo" y fundar todas las diferencias en la identidad de la Naturaleza en sí, Lévi-Strauss arriesga la profundidad y la riqueza de sus análisis, cuyo tema esencial es, paradójicamente, la inadecuación.

HISTORIA Y SISTEMAS EN CLAUDE LÉVI-STRAUSS

José Sazbón

En las formulaciones menos polémicas de Lévi-Strauss, el tiempo histórico se presenta como aquello de que *carece* la etnología: una cuestión de hecho, lamentable, a la que debe resignarse. Entre las poderosas fuerzas que arrebataron ese tiempo histórico, hundiéndolo en la nada, está, por supuesto, en primer lugar, la ausencia de escritura en los pueblos desaparecidos. Los limitados contactos con las poblaciones alejadas, y el escaso interés por establecerlos (indiferencia que ya Rousseau lamentaba[1]) antes del desarrollo de la etnología, privaron a ésta de la dimensión histórica de su objeto. El colonialismo, por su parte, ya había aniquilado ese tiempo y a los hombres que lo vivieron.[2] De modo que la historia de tales pueblos nos es totalmente desconocida, y además "en razón de la ausencia o la pobreza de las tradiciones orales y los vestigios arqueológicos, quedará para siempre fuera de nuestro alcance. *No cabe concluir que ella no existe*",[3] desde luego, ni tampoco adjudicarle *a priori* una historia estancada: "el etnólogo dedicado al estudio de sociedades vivas y actuales no debe olvidar que para ser tales, dichas sociedades *han debido vivir, durar y por lo tanto cambiar*".[4] Desconocer toda la originalidad, la variedad, la riqueza de las culturas que nos han precedido, sería un grave error: "todas las sociedades humanas tienen tras de sí un pasado que es aproximadamente del mismo orden de magnitud. Para tratar a ciertas sociedades como 'etapas' del desarrollo de otras, habría que admitir que mientras para estas últimas pasaba algo, para

1 "Me resulta difícil concebir que en un siglo que se precia de sus grandes conocimientos, no se encuentren dos hombres ricos, uno en fortuna, el otro en genio, que sacrifiquen, uno veinte mil escudos y el otro diez años de su vida para hacer un viaje alrededor del mundo y estudiar, no como siempre piedras y plantas, sino por una vez los hombres y las costumbres... La tierra entera está cubierta de naciones de las que apenas conocemos los nombres ¡y nos atrevemos a juzgar al género humano!". Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes", en *Du contrat social* (y otras obras), Union Générale d'Éditions, París, 1963, p. 354.

2 "Una justa apreciación de las inmensas conquistas de Occidente no me impide percibir la extraña paradoja que les ha hecho crear a los etnógrafos en el mismo momento en que emprendía la destrucción del objeto de estudios que les reconocía". C. Lévi-Strauss: "Diogène couché", en *Les Temps Modernes*, nº 110, París, marzo de 1955, p. 1214.

3 C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 9. Subrayado mío.

4 *Ibid.*, p. 102.

aquéllas no pasaba nada, o muy poco. En efecto, se habla a menudo de 'pueblos sin historia'... Esta fórmula elíptica sólo significa que su historia es desconocida y lo seguirá siendo, no que no existe. Durante decenas e incluso centenas de milenios, existieron hombres, también en esos pueblos, que amaron, odiaron, sufrieron, inventaron, combatieron".[5] De todo ese pasado apenas si hemos recogido miembros dispersos, "pero lo esencial, es decir la manera en que todo eso se combinaba en una experiencia vivida... ha desaparecido, y desaparecido para siempre".[6]

Esto en cuanto al pasado *perdido* (un borroso tiempo "proustiano"[7]); en lo que se refiere a las sociedades "primitivas" del presente, la experiencia muestra que cuando se dispone de datos, es posible detectar una historia.[8] Pero sucede que esa historia también es insuficiente, y los verdaderos problemas persisten. Para la etnología, la cuestión central es: ¿cómo explicar la diversidad? La alteridad, para ella, es constitutiva de su objeto. También la historia estudia "otras" sociedades que no son aquellas en que vivimos: distanciamiento en el espacio o distanciamiento en el tiempo, las posiciones son similares. La historia y la etnología tratan, por distintos caminos, de ampliar una experiencia particular hasta un nivel más general que la vuelva accesible a los hombres de otro país o de otra época.[9] La diferencia fundamental entre ambas no reside ni en el objeto (que es el mismo: la vida social), ni en sus objetivos (una mejor comprensión del hombre), ni en sus métodos (que sólo dosifican desigualmente los mismos procedimientos). Ellas se distinguen, en realidad, por la elección de perspectivas *complementarias*: "la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la

[5] C. Lévi-Strauss, 'Race et histoire", en *Le racisme devant la science*, Unesco, París, 1960, p. 253.

[6] "Diogène couché", cit., p. 1203.

[7] Roger Bastide ha visto el itinerario de Lévi-Strauss como una "búsqueda del tiempo perdido"; frente a la etnografía-inventario, la suya sería una etnografía proustiana. Cf. Roger Bastide, "Lévi-Strauss ou l'ethnographe à la recherche du temps perdu", en *Présence Africaine*, nº 7, París, 1956, pp. 150-155.

[8] Lévi-Strauss cita investigaciones de Seligman, Stanner y Lowie sobre modificaciones importantes en la vida de distintos pueblos indígenas. *Antropología estructural*, cit., p. 92.

[9] *Ibid.*, p. 18.

vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes".[10]

Esto no significa que la etnología sea indiferente a los procesos históricos y a las expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Pero concediéndoles la misma atención que el historiador, le interesa eliminar todo lo que ellos deben al acontecimiento y a la reflexión; busca "a través de un consciente que jamás ignora, un sector cada vez mayor del inconsciente hacia el cual se dirige".[11] Más allá de la imagen consciente que los hombres tienen de su historia, trata de alcanzar el "inventario de posibilidades inconscientes", el "repertorio de estas posibilidades", la "arquitectura lógica" de un devenir histórico imprevisible, pero nunca arbitrario.[12] Lévi-Strauss no se limita, sin embargo, a tomar de la fonología la idea de regularidades inconscientes que subyacen a una actividad intencional y significativa. El inconsciente es una fuente de conocimiento: "profundizando sus datos... alcanzamos un plano... que nos hace coincidir con formas de actividad que son a la vez *nuestras* y *otras*"; es una operación del mismo tipo la que "en psicoanálisis nos permite reconquistar nuestro yo más extraño, y en la investigación etnológica, nos da acceso al más extraño de los otros como a otro nosotros".[13] El inconsciente es el término mediador entre yo y el otro, el terreno en que ambos podemos encontrarnos.[14]

La conciencia sufre una nítida devaluación: es la "enemiga secreta" de las ciencias humanas, ya sea como conciencia espontánea, inmanente al objeto de la observación, o como con-

10 *Ibid.*, p. 19.

11 *Ibid.*, 25.

12 *Ibid.*, p. 24.

13 C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 3ª ed. aumentada, París, 1966, p. xxxi.

14 *Ibid.*, p. xxx. Eugène Fleischmann observa que, paradójicamente, los mismos argumentos que en Sartre prueban la imposibilidad de un encuentro, sirven a Lévi-Strauss para probar lo contrario. En Sartre, en efecto, "no puedo encontrar al otro manteniéndome en mi propia subjetividad, pues eso no sería un encuentro, y, si salgo de mí mismo, objetivándome, ya no soy *yo* el que encuentra al otro". Cf. Eugène Fleischmann, "El espíritu humano según Claude Lévi-Strauss", en *Estructuralismo y antropología*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, p. 139.

ciencia reflexiva en el científico.[15] Cuando se trata del objeto observado, los modelos conscientes tienen la función de perpetuar las creencias y costumbres; no pueden dar cuenta de sus resortes profundos.[16] Pero el científico social, acechado por la constante ambigüedad de una situación en la que el observador es también parte de la observación, puede escapar a ella, como sujeto, mediante un "proceso ilimitado de objetivación" que proyecte "hacia afuera fracciones de sí mismo, siempre decrecientes".[17]

El universal humano deberá ser buscado, pues, en el inconsciente, que "se reduce a un término por el cual designamos —dice Lévi-Strauss— una función: la función simbólica, específicamente humana", que "en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes".[18] No es, sin embargo, un depósito de contenidos, a la manera junguiana: "el inconsciente es siempre vacío", y "como órgano de una función específica, se limita a *imponer leyes estructurales*, que agotan su realidad".[19] En una pala-

[15] C. Lévi-Strauss, "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", en *Revue Internationale des Sciencies Sociales*, Unesco, vol. XVI nº 4, París, 1964, p. 583.

[16] *Antropología estructural*, cit., p. 253.

[17] "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", cit., p. xxix.

[18] *Antropología estructural*, cit., pp. 183-184.

[19] *Ibid.*, p. 184. Subrayado mío. Tal inconsciente ni siquiera sería freudiano, de atenernos a Paul Ricoeur. "Es más bien un inconsciente kantiano" aunque "tomando en cuenta solamente su organización, pues en realidad se trata de un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante": habría pues "un kantismo sin sujeto trascendental". Cf. Paul Ricoeur, "Structure et herméneutique", *Esprit*, nº 11, París, 1963, pp. 600 y 618. La respuesta de Lévi-Strauss es característica: "Estoy completamente de acuerdo con Ricoeur cuando define mi posición —sin duda para criticarla— como 'un kantismo sin sujeto trascendental'. Esta deficiencia le inspira reservas, pero en cuanto a mí, no tengo ninguna dificultad en aceptar su fórmula". Cf. C. Lévi-Strauss, "Réponses à quelques questions", *Esprit*, cit., p. 633. La réplica no puede asombrar, porque si bien él parte, como Kant, de "un inventario de las constricciones mentales... que se aplican al espíritu humano en su conjunto", en vez de basarse "en la reflexión interna, o quizás en un estudio del desarrollo del pensamiento científico en la sociedad y en la cultura en que nací, trato... de situarme lo más posible en el límite, en las sociedades más diversas, buscando extraer una suerte de común denominador de todo pensamiento y de toda reflexión", Paolo Caruso, "Intervista a Claude Lévi-Strauss", en *Aut-Aut*, nº 77, Milán, 1963, p. 29. Lévi-Strauss acepta, pues, la fórmula del "kantismo sin sujeto trascendental" como una "consecuencia inevitable,

bra, es "el carácter común y específico de los hechos sociales",[20] "una categoría del pensamiento colectivo";[21] la actividad inconsciente del espíritu consiste en "imponer formas a un contenido", formas que son las mismas "para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados"; de este modo, bastaría "alcanzar la estructura inconsciente, subyacente en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres".[22]

La estructura inconsciente será una identidad que no elimina las diferencias: se funda en ellas, las conserva y las sistematiza. Las culturas son un vasto sistema, y es preciso elaborar el "código universal" que exprese sus propiedades.[23] ¿Cómo se sitúa la historia en relación con este amplio programa? "Por nuestra parte... deseamos reservarle sus derechos", asegura Lévi-Strauss.[24] En su perspectiva, la historia y la etnología asumen puntos de vista complementarios: no pueden oponerse porque se necesitan una a otra. Ahora bien, el problema que plantea su distribución de roles entre las dos disciplinas, adjudicando a la primera el estudio de los fenómenos conscientes y a la segunda el de las estructuras inconscientes, tiene dos aspectos. En primer lugar, Lévi-Strauss, al asumir

---

en el plano filosófico, de la elección de una perspectiva etnográfica que hicimos, ya que, por habernos puesto a buscar las condiciones en virtud de las cuales se vuelven mutuamente convertibles sistemas de verdades y pueden así ser simultáneamente recibibles para varios sujetos, el conjunto de esas condiciones adquiere el carácter de objeto dotado de una realidad propia e independiente de todo sujeto". Cf. C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 21.

20 "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", cit. p. xxx. Lévi-Strauss cita la afirmación de Mauss: "Tanto en la magia como en religión o en lingüística, son las ideas inconscientes las que actúan".

21 *Ibid.*, p. xxxii.

22 *Antropología estructural*, cit., pp. 21-22.

23 Esto no implica elegir la sintaxis contra la semántica, como cree Ricoeur (*Esprit*, cit., p. 607), quien por su parte opta por el sentido y contra el signo. Los contenidos semánticos son inherentes a una estructura de conjunto; el sentido no es una propiedad de un término aislado, surge de un contexto relacional. Cf. Andrea Bonomi, "Implicaciones filosóficas en la antropología de Claude Lévi-Strauss", en *Estructuralismo y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, p. 81.

24 C. Lévi-Strauss, *Clase inaugural* (dictada en la cátedra de Antropología Social del Colegio de Francia el 5 de enero de 1960). Figura como "Introducción" en la *Antropología estructural*, cit., p. xxxii.

una postura marxista-freudiana que desvaloriza el nivel consciente de la realidad, no puede ignorar que elige para sí mismo la *verdadera* perspectiva: tras la apariencia engañosa, tras el ruido y la furia de los acontecimientos vividos, a él, etnólogo, le corresponde detectar los universos sumergidos, únicos condicionantes de los movimientos de superficie. La historia es tolerada, ya que los materiales que suministra siempre serán recibidos, aunque ulteriormente recompuestos "conforme a otro plan".[25] Más que de perspectivas complementarias, habría que hablar de perspectivas jerarquizadas. Si se acepta esta interpretación, es difícil suponer que Lévi-Strauss crea en la verdad histórica, es decir, en la verdad de la ciencia histórica. Esto lleva al segundo aspecto del problema. Para Lévi-Strauss la historia es simplemente una reconstrucción del pasado, la restitución del orden de sucesión de acontecimientos alejados en el tiempo. No ve en ella la posibilidad de aprehender una temporalidad efectivamente transcurrida, el movimiento histórico que en tanto existió se dio a sí mismo su propia significación.[26] El tiempo histórico no es para él sino la posibilidad de que se manifiesten los invariantes estructurales.

Por otra parte sabemos que existe una relación de incertidumbre "entre estructura y proceso: si percibimos uno de ellos, ignoramos al otro, e inversamente".[27] ¿Debemos concluir que para Lévi-Strauss es imposible un estudio diacrónico de lo social que conserve el rigor estructural? No necesariamente: "de hecho y de derecho existen estructuras diacrónicas y

[25] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 362.

[26] Son justas en este sentido las críticas de Jean Pouillon: "Lo que Lévi-Strauss parece no ver es que en estas condiciones la historicidad pasa a ser secundaria: consiste simplemente en datar a la sociedad, para luego estudiarla en sí misma". Cf. Jean Pouillon, "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss, en *Les Temps Modernes* nº 126, París, julio 1956, p. 168. Cf. también Claude Lefort: "Lo característico de una sociedad *histórica* es que envuelve al acontecimiento y tiene el poder de convertirlo en momento de una experiencia... lo histórico no reside en el acontecimiento o en la transformación sino en un estilo de conducta colectiva para la cual todo es significativo". C. Lefort, "Société 'sans histoire' et historicité", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XII, París, 1952. p. 102.

[27] "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", cit., p. 591.

estructuras sincrónicas. Como la lingüística, y por razones metodológicas evidentes, la antropología ha comenzado por considerar las segundas. Hoy emprende la tarea de comenzar con las otras, pero al hacerlo no se sale del marco de la interpretación estructural".[28] En realidad, Lévi-Strauss jamás desvaloriza explícitamente a la historia (menos aún a la diacronía): "la idea de una historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores";[29] acepta incluso el *determinismo* histórico: "la dialéctica estructural no contradice al determinismo histórico: solicita su concurso y le proporciona un nuevo instrumento".[30]

La historia que *niega* es la que quiere explicar el sentido del tiempo vivido por los hombres: la considera un mito más,[31] que el método estructural puede estudiar como cualquier otro mito: la *Crítica de la razón dialéctica*, por ejemplo, sería "un documento etnográfico de primer orden, cuyo estudio es indispensable si se quiere comprender la mitología de nuestro tiempo".[32] En su opinión, se ha concedido un privilegio infundado a la historia, a la dimensión temporal, a la diacronía; fundarían un tipo de inteligibilidad superior a la sincronía, nos restituirían el sentimiento de la continuidad cuya evidencia ha probado el yo. Pero "basta con que la historia se aleje de nosotros en la duración, o que nosotros nos alejemos de ella por el pensamiento, para que deje de ser interiorizable y pierda su inteligibilidad, ilusión que se vincula con una interioridad provisional".[33] El hombre debe ser consciente de que su existencia histórica es un mito, sin que por ello renuncie a vivirla: no es posible constituir un sentido histórico contemporáneo de la acción práctica sin pasar por las categorías del mito. La inteligibilidad inmediata del proceso histórico es una ilusión, quizás necesaria para los fines de la acción, pero que no puede reivindicar el absoluto de una verdad total. La praxis no es la fundación directa del sentido: "entre praxis y prácticas se intercala siempre un mediador.

28 C. Lévi-Strauss, "Los límites de la noción de estructura en etnología", en Roger Bastide (ed.): *Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 32-33.

29 "Clase inaugural", en *Antropología estructural*, cit., p. XXXIII.

30 *Antropología estructural*, cit., p. 218.

31 *El pensamiento salvaje*, cit., p. 370.

32 *Ibid.*, p. 361.

33 *Ibid.*, p. 370.

que es el esquema conceptual por la actividad del cual una materia y una forma, desprovistas así la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras".[34] ¿Con qué derecho podríamos privilegiar a un "esquema conceptual" situado en un momento de la historia humana, haciéndolo depositario de una verdad incorruptible, considerándolo el centro de un movimiento incesante? "La verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias",[35] ¿cómo pretender una totalización situada? "Es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica."[36]

La polémica con Sartre, que gira en torno a dos ejes: la oposición entre estructura e historia y la cuestión del primado entre razón analítica y razón dialéctica, engloba reflexiones sobre temas tan disímiles como la estructura del cerebro y la función del conocimiento en la actividad política. En pocas páginas, Lévi-Strauss afirma muchas cosas y niega aún más: considerarlas a todas y examinar su contrapartida en el pensamiento de Sartre constituiría un trabajo que puede iluminar sin duda muchos problemas de la epistemología de las ciencias humanas. Aquí sólo mencionaremos algunos ecos suscitados por esa polémica, para luego retomar el tema de la historia en la concepción de Lévi-Strauss. En su "análisis dialéctico de una relación dialéctica-analítica",[37] Jean Pouillon se ha esforzado por mostrar el carácter complementario de los términos de la oposición: nunca se los puede pensar juntos, al mismo tiempo, en el mismo nivel —dice—; el análisis y la dialéctica, la estructura y la historia constituyen una doble complementaridad: la *Crítica de la razón dialéctica* puede utilizar la antropología estructural como un instrumento entre otros;[38] inversamente, el antropólogo puede tratar a la razón

[34] *Ibid.*, p. 193.
[35] *Ibid.*, p. 361.
[36] *Ibid.*, p. 367.
[37] Jean Pouillon, "Sartre et Lévi-Strauss. Analyse dialectique d'une relation dialectique analytique", en *L'Arc*, nº 26, 3a. ed., Aix-en-Provence, 1967, pp. 60-65.
[38] Sartre, en efecto, toma de *Les structures élémentaires de la parenté* la noción de estructura para reubicarla en el contexto de su propia reflexión. La estructura es para él tanto relación inerte como praxis viviente. En la *Crítica* habla de "esas extrañas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras, productos sintéticos de una totalización práctica y objetos siempre susceptibles de un estudio analítico y riguroso... elementos mecánicos y, al mismo tiempo, expresiones de una integración

dialéctica como un modo de pensamiento que se apresurará a explicar así como lo hace con toda realidad etnográfica. Las dos concepciones se incluyen recíprocamente, y por eso mismo se excluyen radicalmente: "esta antinomia es evidentemente insuperable y no menos evidentemente superada: basta plantearla para que quedemos encerrados en ella, pero basta optar por uno de los términos, subordinándolo al otro, para que desaparezca".[39] Si la estructura aparenta poseer una realidad independiente, es porque se pasa por alto el momento de la totalización: "el estructuralismo es la lógica de la dialéctica, pero esta lógica remite a un agente práctico. Lévi-Strauss aceptaría sin duda la premisa, pero rechaza la conclusión, que para él es la inversa: la praxis supone las estructuras".[40] Pouillon tiene la esperanza de que el problema esté mal planteado: las estructuras se presentan siempre ya constituidas (y presuponen esa constitución), las praxis individuales son totalizantes, pero en la historia se presentan siempre como totalizadas (remitiendo a las estructuras), de modo que sólo una totalización más vasta permitiría coordinarlas haciendo inteligible su relación. No obstante, cree, Sartre y Lévi-Strauss llegan, por caminos diferentes, a un mismo problema: el de

---

viva a la praxis unitaria... tensiones contradictorias —libertad e inercia—, que reciben el nombre de *estructuras*. La función como praxis vivida aparece en el examen del grupo como objetividad bajo la forma *objetivada de estructura*. No comprenderíamos nada de la inteligibilidad de la praxis organizada si no planteáramos la cuestión de la inteligibilidad de las estructuras" (p. 487). "La idea del grupo, como determinación estructural de lo indeterminado, debe ser inventada... Pero el carácter doble de la estructura (objeto de cálculo si se la considera como esqueleto pasando por alto la totalización, o poder eficaz actualizado por la praxis de cada uno y de todos) implica un doble carácter de la idea" (p. 503). En cuanto a la oposición de las dos razones, podemos leer: "La Razón dialéctica sostiene, controla y justifica todas las demás formas de pensamiento, ya que las explica, las coloca en su verdadero lugar y las integra como momentos no-dialécticos que adquieren en ella un valor dialéctico" (p. 506). Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, t. I, 1960. Posteriormente, Sartre fijó su posición respecto a Lévi-Strauss y (deslindando la responsabilidad de este último) a los excesos "ideológicos" del estructuralismo, en "L'écrivain et sa langue", *Revue d'Esthétique*, t. XVIII, fasc. 3-4, París, 1965, pp. 306-334; "Entretien sur l'Anthropologie", *Cahiers de Philosophie*, nº 2-3, París, febrero de 1966, pp. 3-12; "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, nº 30, 2a. ed., Aix-en-Provence, 1966, pp. 87-96.

39 "Sartre et Lévi-Strauss...", cit., p. 64.

40 *Ibid.*, pp. 64-65.

una "dialéctica descentrada y sin sujeto, condición de inteligibilidad de la historia, del pensamiento, de lo real".[41]

Pierre Verstraeten[42] critica a Lévi-Strauss por confundir la racionalidad estructural con la racionalidad serial; Sartre las distingue, al mostrar que el tipo de relación que mantiene el sujeto con el lenguaje no es el mismo que el que establece con las reglas de parentesco. El lenguaje pertenece al campo de lo "práctico-inerte"; las estructuras de parentesco al campo del grupo organizado: no presentan la misma opacidad. Para Lévi-Strauss, en cambio, toda la inteligibilidad reside en la totalidad analítica; la lingüística estructural (y más precisamente, la teoría de la información) suministra el mejor modelo metodológico: así puede colocar en un mismo plano la elucidación estructural de la lengua y la elucidación estructural de las reglas de parentesco. Pero, piensa Verstraeten, los distintos campos de significaciones no mantienen una relación idéntica con el sujeto. Sartre busca los instrumentos conceptuales que le permitan "comprender *a la vez* la dimensión analítica y la función sintética del grupo. Sólo en este nivel de comprensión puede comenzar el diálogo. En una palabra, creemos que Lévi-Strauss confunde *voluntariamente* los ámbitos de la semiología con los de la semántica (o de la lingüística), aplicando *sistemáticamente* los principios de la semántica a todo el campo semiológico".[43]

Pero, desde una perspectiva distinta, Sartre y Lévi-Strauss aparecen del mismo lado. Nicos Poulantzas, interesado en detectar los alcances de la "ruptura epistemológica" que introduce Althusser en la interpretación del marxismo, estima que Lévi-Strauss y Sartre parten de una problemática común a la que responden con dos órdenes coherentes de respuestas que se excluyen uno a otro. Ambos autores se interrogan sobre lo específico de los conceptos de estructura e historia, pero no llegan a establecer una relación que dé cuenta de la especificidad *diferencial* de tales conceptos. El resultado es que para Sartre hay un primado de la historia que parece absorber la especificidad de las estructuras, y para Lévi-Strauss un primado de la estructura que no explica la especificidad de la historia.

[41] *Ibid.*, p. 65.

[42] Pierre Verstraeten, "Lévi-Strauss ou la tentation du Néant", *Les Temps Modernes*, nº 206, pp. 66-109, y nº 207-208, pp. 507-552, julio y agosto-setiembre de 1963.

[43] *Ibid.*, p. 83.

Sus pensamientos arriban así a posiciones opuestas: historicidad del sujeto-agente que reduce el problema de las estructuras al caso de una primacía de esencia de la historia, e hipóstasis de las estructuras que reduce el problema de la historia al caso de una primacía de esencia de las estructuras. Las dos posiciones se excluirían recíprocamente en la medida en que son dos aspectos de una problemática invariable. Para Poulantzas se plantea la cuestión de establecer justamente una relación no problemática entre ambos conceptos, cambiando, si es preciso, su mismo contenido.[44]

Ahora bien, Lévi-Strauss no se limita a negar la historia de Sartre o la de quienes privilegian el conocimiento histórico: expone su propia idea de lo que son las operaciones del historiador, de la constitución del hecho histórico. Para empezar, éste no se da en bloque, es el resultado de una abstracción, de una operación selectiva. Esto lo hace tanto el historiador como el agente histórico: escoger, seleccionar, abstraer. La totalización existe, pero no hay una medida común; el devenir histórico es totalizado diversamente por los individuos y los grupos, de modo que una historia universal no sería sino "una yuxtaposición de algunas historias locales, en el seno de las cuales (y entre las cuales) los huecos son más numerosos que las partes llenas".[45] Si la historia aspira a la significación, se ve obligada a elegir ciertas regiones, ciertas épocas, ciertos grupos e individuos para destacarlos como figuras discontinuas sobre un "continuo" que sirve de tela de fondo. La posibilidad de la historia reside en que un "subconjunto de acontecimientos" de un período dado tenga una significación que sea aproximadamente la misma para individuos que no vivieron necesariamente esos acontecimientos. "La historia nunca es la historia, sino la historia-para."[46]

[44] Nicos Poulantzas, "Vers une théorie marxiste", en *Les Temps Modernes*, nº 240, mayo de 1966, pp. 1952-1982. Otras referencias a la polémica Sartre-Lévi-Strauss pueden encontrarse en G. Lantéri-Laura, "Historia y estructura en el conocimiento del hombre, en *Introducción al estructuralismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pp. 65-113 (especialmente § III); Jean Piaget, *El estructuralismo*, Proteo, Buenos Aires, 1969 (cap. VII, § 20, I); Carlo Tullio-Altan, "Estructuralismo y funcionalismo en Lévi-Strauss, en *Estructuralismo y antropología*, cit. pp. 77-109; José Sazbón, "Sartre y la razón estructuralista", en *Sartre y el estructuralismo*, Quintaria, Buenos Aires, 1968, pp. 1-17.

[45] *El pensamiento salvaje*, cit., p. 373.

[46] *Ibid.*, p. 373.

Lévi-Strauss no cree en una totalización de conjunto que englobe las totalizaciones parciales. Las totalizaciones sólo pueden yuxtaponerse, no hay más verdad en una que en otra; si optamos por una nos condenamos a ignorar necesariamente a la otra: "la Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido".[47] La historia no escapa a la obligación de *utilizar un código*, y el suyo es la cronología; la especificidad y la originalidad de la historia residen en la aprehensión de la relación entre el antes y el después. Pero el código cronológico no transcribe simplemente una serie lineal. Una fecha denota un *momento* en una sucesión, y desde este punto de vista cumple solamente la función de número ordinal. Pero cada fecha es asimismo un número cardinal, y en ese carácter expresa una *distancia* en relación con las fechas más cercanas. Algunos períodos de la historia requieren una codificación en la que se utilizan muchas fechas; otros, menor cantidad de fechas. El historiador selecciona elementos diferenciales dentro de los acontecimientos que examina: cuando éstos, para él, son abundantes, nos encontramos con cronologías "calientes". La operación del historiador consiste sobre todo en agrupar *clases* de fechas; dentro de esas clases cada fecha tiene una significación en la medida en que se correlaciona y opone con las demás fechas de la clase; ésta, a su vez, se define por una "frecuencia" y pertenece a un "dominio" de historia. Así comprendemos que la historia sea "un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia, y por una codificación diferencial del antes y del después".[48]

Lévi-Strauss considera ilusorio y contradictorio concebir el devenir histórico como un desenvolvimiento continuo que comenzara en una prehistoria codificada en decenas o centenas de milenios para continuar en la escala del milenio, luego en la del siglo, etc.; "todas estas fechas no forman una serie: tienen que ver con especies diferentes".[49] Cada código remite a un sistema de significaciones; los acontecimientos que son significativos para un código dejan de serlo para otro. El conocimiento histórico es discontinuo y clasificatorio; hay clases de fechas horarias, diarias, anuales, seculares, milena-

[47] *Ibid.*, p. 374.

[48] *Ibid.*, p. 376.

[49] *Ibid.*, p. 377.

rias, etc.: ¿cómo llegar a la supuesta continuidad histórica si los diversos dominios corresponden a "historias de potencias desiguales"? La historia biográfica y anecdótica ocupa un lugar muy bajo en el código, es una historia débil, incapaz de ofrecer en sí misma su inteligibilidad; para alcanzarla es preciso transportar la historia anecdótica al interior de una historia más "fuerte" que ella; la relación se repite con la clase de rango más elevado, y así sucesivamente. Pero esto no lleva a la historia total: según el nivel en que se coloca, el historiador pierde en información lo que gana en comprensión; de las historias débiles a las fuertes, se dibuja una escala de dominios y el historiador debe optar "entre una historia que enseña más y explica menos, y una historia que explica más y enseña menos".[50] Pero puede escapar al dilema si reconoce que la historia no posee un objeto distinto, que consiste totalmente en su método. Es preciso rechazar la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, cuyo fin inconfesado es "hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental". Hay que reconocer que no es cierto que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como en su punto de llegada; por el contrario, "es la historia la que sirve de punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad... la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella".[51]

Comprendemos así que el mito no estaba solamente en la conciencia del agente, como marco de referencia para incidir en su contemporaneidad; también acecha al historiador en la forma de una continuidad mistificadora que encubre los límites del conocimiento posible; que encubre, en una palabra, las operaciones del código, único capaz de someter la discontinuidad a categorías de clasificación, suministrando de ese modo un contenido científico y no ilusorio. También aquí es visible que la historia no ofrece una verdad virtual; es un punto de partida, hay que salir de ella, hay que remontarse hasta los invariantes de estructura que permitan releerla como la contingencia predeterminada, como el azar necesario.

[50] *Ibid.*, p. 379.

[51] *Ibid.*, p. 380. En Saussure encontramos una perspectiva análoga: "... La diacronía no tiene su fin en sí misma. Se puede decir de ella lo que se ha dicho del periodismo: que lleva a todas partes, a condición de que se lo deje a tiempo". Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 6a. ed., 1967, p. 161.

En efecto, en la *Clase inaugural* podemos leer: "en un calidoscopio, la combinación de los elementos idénticos produce resultados siempre nuevos. Lo que ocurre es que en él está presente la historia de los historiadores —aunque sólo sea en la sucesión de sacudidas que provocan las reorganizaciones de estructura—, y que la probabilidad de que reaparezca dos veces un mismo orden es prácticamente nula".[52] La imagen del calidoscopio remite a los modelos familiares a la concepción de Lévi-Strauss; teoría de los juegos, probabilidad, combinaciones múltiples; la emergencia de lo nuevo no es sino un avatar de la estructura, pero la estructura necesita de lo nuevo para diferenciar sus elementos. La historia es inseparable de la etnología, pero no porque entre ambas contribuyan a una misma verdad sino porque los hechos que recoge la primera deben ser recompuestos, necesariamente, por la segunda, dentro de su propio código intemporal de posibilidades. La historia como combinatoria aparece también en un importante opúsculo de Lévi-Strauss: *Raza e historia.*[53]

En este trabajo se enfrenta con un "falso evolucionismo" que simulando admitir la diversidad cultural, en realidad la suprime con su postulado de que los diferentes estados en que se encuentran (o encontraron) las sociedades humanas constituyen etapas de un único desarrollo que, partiendo del mismo punto, las conduce hacia la misma meta. Ese postulado es una extrapolación ilegítima del evolucionismo biológico que constituye, en verdad, una legítima hipótesis científica: un caballo engendra un caballo, y puede delinearse una serie evolutiva. Pero en el terreno cultural, un hacha no engendra físicamente otra hacha: decir que ésta ha evolucionado a partir de aquélla no es más que una fórmula metafórica carente de rigor científico. Menos aún se puede aplicar la noción de evolución a los fenómenos institucionales cuyo pasado se desconoce. Esto no implica una desvalorización de la noción de progreso. La humanidad ha realizado, efectivamente, progresos manifiestos y resonantes, pero no es fácil ordenarlos en una *serie regular y continua.* Los datos de la prehistoria y la arqueología muestran formas de civilización desplegadas en el espacio, e indebidamente se tiende a imaginarlas como escalonadas en el tiempo. Pero si existe un "progreso",

[52] "Clase inaugural", en *Antropología estructural*, cit., p. XXXIII.

[53] "Race et histoire", cit., pp. 241-281.

éste "no es ni necesario ni continuo; se realiza por saltos... o como dirían los biólogos, por mutaciones [que] no consisten en ir siempre más lejos en la misma dirección; se acompañan de cambios de orientación, un poco a la manera del caballo de ajedrez, que siempre tiene a su disposición varias progresiones, pero nunca en el mismo sentido".[54] El progreso de la humanidad no puede entenderse con la imagen de una persona que asciende una escalera en la que cada nuevo escalón implica que ya ha pasado por todos los anteriores; la imagen conveniente sería más bien la de un "jugador cuya suerte estuviera distribuida entre varios dados, de modo que cada vez que los arroja sobre el tapete obtiene diferentes resultados: "sólo de cuando en cuando la historia es acumulativa, es decir, las cuentas se adicionan para formar una combinación favorable".[55]

Desde luego, la historia acumulativa no es patrimonio de una civilización o de un período histórico. Lévi-Strauss propone entonces una clasificación de las culturas de acuerdo con el carácter más o menos acumulativo de sus respectivas historias; las sociedades han utilizado desigualmente el tiempo, y se podrían distinguir "dos especies de historias: una historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y las invenciones para construir grandes civilizaciones, y otra historia, quizás igualmente activa... pero que carecería del don sintético de la primera".[56] El problema reside en la imposibilidad de juzgar, en valores absolutos, el carácter estático o dinámico de una sociedad diferente de la nuestra. Si juzgamos a una sociedad estática siempre se plantea la duda de saber si lo es absolutamente o si la calificamos así en virtud de una ilusión subjetiva. "Una sociedad puede parecernos estacionaria simplemente porque su línea de desarrollo no significa nada para nosotros, porque no es mensurable en los términos del sistema de referencias que utilizamos."[57] Es nuestra perspectiva, en suma, la que decide sobre el espesor histórico de sociedades cuya propia historia desconocemos: "la historicidad, o para hablar más exactamente, la *acontecimientalidad* de una cultura

[54] *Ibid.*, pp. 255-256.
[55] *Ibid.*, p. 256.
[56] *Ibid.*, p. 253.
[57] "Diogène couché", cit., p. 1193. (En este artículo, Lévi-Strauss reitera las tesis de "Race et histoire" polemizando contra las críticas que le dirigió Roger Caillois en *La Nouvelle Revue Française*.)

o de un proceso cultural no es una función de sus propiedades intrínsecas, sino de la situación en que nosotros nos hallamos respecto de ellos",[58] pero considerada en sí misma "una civilización no consiste en una superposición de rasgos culturales: se define por una estructura, es decir, por la manera en que los diversos rasgos que ha retenido entre todos los posibles están ordenados entre sí, y esas estructuras, en razón de su naturaleza cualitativa, son inconmensurables".[59]

Es posible admitir que todas las culturas poseen historias acumulativas, pero no las poseen en el mismo grado; ¿cómo establecer entonces la comparación? Lévi-Strauss sugiere que las diferentes historias no constituyen sucesiones sino *familias de acontecimientos*, considerando a cada una "en su estructura, en su composición interna, en su totalidad. Como estas totalidades consisten en series más o menos extensas, se presenta la posibilidad de compararlas".[60] Ahora bien, la humanidad no evoluciona en un sentido único. Si en cierto plano parece estacionaria o incluso regresiva, esto no significa que desde otro punto de vista no se estén cumpliendo importantes transformaciones. El evolucionismo concebía el progreso de la humanidad como un conjunto ordenado del tipo de la serie de números enteros: 1, 2, 3, 4, 5... 27... n, n + 1, en el que cada sociedad observable era identificada con un elemento del conjunto; pero la complejidad de los hechos culturales requiere más bien un conjunto de rango más elevado en el que los elementos mismos sean series de números, colecciones de extensión desigual, del tipo: (1, 2, 3), (1, 2, 4, 6), (1, 3, 5, 7, 8), etc. Así se podrían considerar solidariamente los caracteres intrínsecos de cada elemento, ya que cada uno tiene su composición, su estructura, y ordenar los elementos relacionándolos entre sí: teóricamente, su grado acumulativo resultaría mensurable y se podrían buscar las características del conjunto.

Estudiando estos conjuntos con el método de las probabilidades, que es el que utiliza la teoría de los juegos, se averiguará cuáles son las condiciones más apropiadas para explicar la distribución de sus elementos, tales como se los puede observar empíricamente. La posibilidad de que aparezcan series largas, ordenadas de acuerdo con las exigencias de la

[58] "Race et histoire", cit., p. 258.
[59] "Diogène couché", cit., p. 1194.
[60] *Ibid.*, p. 1196.

hipótesis, está en relación directa con el número de partidas que se decide jugar. Si comparamos las culturas con jugadores, nos encontramos con la siguiente situación: una colectividad puede jugar de dos maneras diferentes, en un orden disperso o en asociación. Si "un jugador... apostara siempre a las series más largas... es muy posible que llegue a arruinarse. No ocurriría lo mismo con una coalición de jugadores que apostaran a las mismas series en valor absoluto, pero haciéndolo en varias ruletas, y acordando que los resultados favorables a las combinaciones de cada uno se destinen a un patrimonio común. Pues si jugando por mi cuenta he obtenido el 21 y el 22 y necesito el 23 para continuar mi serie, tengo evidentemente más posibilidades de que salga en alguna de las diez mesas que en una sola".[61]

La comparación sirve para comprender las formas más acumulativas de la historia de algunas culturas. Tales formas nunca resultaron de culturas aisladas, sino de culturas que combinaron, voluntaria o involuntariamente, sus respectivos juegos, y realizaron por distintos medios —migraciones, adopciones, intercambios comerciales, guerras— esas coaliciones mencionadas en el modelo. Esto demuestra el absurdo de considerar a una cultura "superior" a otra; si hubiera "jugado" aisladamente, nunca habría obtenido más que series pequeñas de pocos elementos, y la probabilidad de que apareciera una serie larga sólo se comprendería en la hipótesis de un tiempo infinitamente más extenso que el del desarrollo de la humanidad. Al reemplazar la noción de azar por la de probabilidad, explica Lévi-Strauss, es posible introducir una tercera noción, más positiva: la de estrategia. Las culturas, como los jugadores, se basan en una estrategia que les indica que jugando en coalición pueden obtener resultados cada vez más acumulativos. Pero además de implicar un gran número de participantes, esta estrategia supone que en el punto de partida los participantes tienen características diversas que les permiten aumentar la posibilidad de nuevas combinaciones.[62] La historia acu-

[61] **"Race et histoire"**, cit., p. 272.

[62] En virtud de este modelo, Lévi-Strauss sugiere una hipótesis sobre las causas del avance de Occidente. "La Europa de comienzos del Renacimiento era el lugar de encuentro y de fusión de las influencias más diversas: las tradiciones griega, romana, germánica y anglosajonas; las influencias árabe y china. La América precolombina no gozaba, en términos cuantitativos, de menos contactos culturales... pero mientras que

mulativa no es una propiedad de razas o de culturas determinadas, sino de una modalidad de existencia: el hecho de que las culturas estén juntas; la historia estacionaria, si existe, sería el signo de un género de vida inferior: el de las sociedades solitarias. Pero la explicación, continúa Lévi-Strauss, suscita una paradoja: el "juego común" del que deriva todo progreso lleva en un plazo más o menos breve a una homogeneización de los recursos de cada jugador. Y si la diversidad es una condición inicial, las posibilidades de ganancia disminuyen cuando la partida se prolonga.

Es lo que él llama "la antinomia del progreso".[63] Habría dos maneras de escapar a ella: incrementar la diferencia entre los jugadores (aparición de clases sociales) o incrementar la coalición, no en diversidad sino en número, y coercitivamente (colonialismo, imperialismo). Pero en ambos casos la solución está condenada al fracaso porque los participantes, aunque coercionados, forzados y explotados "se convierten inevitablemente en asociados, y una verdadera entropía sociológica impulsa siempre al sistema en la dirección de la inercia".[64] Palabras que nos recuerdan otra curiosa definición de la antropología en las páginas finales de *Tristes tropiques:* "En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido no existe sino con relación a él, y se confundirán en el desorden apenas desaparezca... Más que antropología habría que llamar 'entropología' a una disciplina destinada a estudiar en sus manifestaciones más altas este proceso de desintegración".[65]

---

las culturas que se fecundaban mutuamente sobre el suelo europeo eran el producto de una diferenciación antigua en varias decenas de milenios, las de América, cuyo poblamiento fue más reciente, tuvieron menos tiempo de divergir". *Ibid.*, p. 274.

63 "Diogène couché", cit. p. 1200.

64 *Ibid.*, p. 1200.

65 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1963, p. 374. Pero si esta visión pesimista agobia al antropólogo, el hombre se recobra: "... el yo no sólo es despreciable, tampoco tiene cabida entre un *nosotros* y una *nada*... liberándome así de un orgullo intelectual cuya vanidad mido por la de su objeto, acepto subordinar sus pretensiones a las exigencias objetivas de la liberación de una multitud para la que los medios de tal elección estarán siempre vedados". *Ibid.*, p. 375.

REFLEXIONES SOBRE EL ESTRUCTURALISMO Y LA HISTORIA

Henri Lefebvre

Se podría suponer que estas dos palabras y la oposición que sugieren aun al lector poco informado, designan quizás los datos de un debate importante, destinado a pasar a primer plano en el pensamiento contemporáneo.

Sin embargo, la experiencia muestra que los grandes debates teóricos que la situación de la teoría parece exigir, resultan frecuentemente breves. No estallan, abortan.[1] Las polémicas se vuelven indirectas, impersonales, toman toda clase de precauciones; algunas veces comienzan con circunloquios, eligiendo con excesivo cuidado el terreno, los aliados, los compañeros e interlocutores, de tal manera que la táctica prevalece sobre las preocupaciones teóricas. Sucede también que las discusiones degeneran en animosidades, en ataques personales. Se busca el argumento *ad hominem* más bien que la elucidación de conceptos. Se oscila entre el academicismo y la "campaña" ideológica. Si se instauran costumbres en la "ciudad científica" ¿no provocarán a corto plazo el deterioro de la investigación y de la teoría? ¿No lo han provocado ya?

En el caso que nos ocupa, el peligro es de máxima importancia. No solamente por la calidad de las obras que han planteado y plantean el problema, sino también en razón de las implicaciones y consecuencias. Podemos afirmar que se trata nada menos que del pasado, el presente y el porvenir del hombre (social e individual). ¿Cómo definir al hombre *moderno* y qué es lo que ha de definirlo? ¿Un pasado histórico que, impulsándolo y reteniéndolo simultáneamente, lo lleva hasta lo actual y determina los posibles? ¿O bien el fin de la historia, a la vez como realidad y como conocimiento de esta realidad, de modo que la historia se desvanece ante consideraciones de sistemas, de equilibrios, de coherencias, de invariantes "estructurales", se desvaloriza en cuanto al pasado y desemboca en un futuro determinado ya no por la "historicidad" (para emplear una palabra familiar a los filósofos aunque muy poco clara), sino, por ejemplo, por las exigencias exclusivas de la técnica? Es pues la esencia misma de la modernidad y del mundo moderno, actualidad y potencialidades, lo que se cuestiona.

Todo hace suponer (y aquí se intentará demostrarlo) que el punto central de la controversia, el punto donde la confron-

[1] Así como el debate sobre el concepto de *alineación*, su alcance y su uso actual. Los interesados (filósofos, sociólogos, especialistas de las ciencias humanas, sean marxistas o no) lo han eludido cuidadosamente.

tación de las tesis se muestra con plena claridad, no está bien situado ni del lado del pensamiento estructuralista, ni del lado del pensamiento historizante.

El principal objetivo de este estudio, y su ambición, es llevar el conflicto a su madurez, clarificar sus términos. Veremos ante todo cómo y por qué hay conflicto, juego y apuesta, estrategias conscientes o inconscientes, por lo tanto tesis y "partidos" enfrentados.

Diversos coloquios y numerosos seminarios no han logrado asignar al concepto de *estructura* un sentido preciso. Sin embargo, la palabra se ha incorporado al vocabulario corriente. No hay artículo, no hay exposición que de cerca o de lejos se refiera a las ciencias humanas en los que no aparezca varias veces. El lector, sorprendido, halla enunciados referidos a "estructuras movedizas", o a la "estructura de una curva" (cuando en verdad el término parece ligado a las nociones de estabilidad y de discontinuidad). Cuanto más se difunde el concepto, más se oscurece. Con mucha frecuencia designa la imagen objetivada de un conocimiento posible que aquel que emplea esta palabra-clave cree poseer, que de hecho no posee, pero que proyecta ante él suponiéndolo completo y riguroso.

Cada autor importante emplea el término en una acepción que le es propia. Aparecen nuevas definiciones. Así, a partir de la teoría de la información se manifiesta una concepción de la estructura. La redundancia, la repetición de los elementos del repertorio indispensable para toda comunicación constituye la forma inteligible del mensaje. La información se opone a la redundancia como la sorpresa a lo esperado, como la diversidad a la repetición, como el desorden al orden adquirido y lo aleatorio a lo cumplido registrado en la memoria. Todo mensaje, simple o complejo, toda comunicación se situaría así entre la trivialidad de lo inteligible que repite y se repite, y la novedad absoluta, ininteligible precisamente por su excesiva novedad, bien definida sin embargo por el desorden (la equiprobabilidad) de los signos utilizados.

Tal sería la estructura de todo mensaje, de toda información. Una definición de esta índole tiene un alcance muy general, ya que se puede considerar como mensaje toda interacción entre dos "seres" naturales o sociales y por consiguiente tanto la percepción sensible como las relaciones entre los individuos y los grupos por el discurso, por la mediación de los objetos, por

la comunicación de los actos y de las situaciones. Este nuevo concepto, el más novedoso,[2] no es el menos interesante.

En esta perspectiva se ve despuntar la unión eventual entre lingüística, teoría de las comunicaciones y teoría de la percepción. ¿No desplazará quizás un día y suplantará a las precedentes una nueva acepción del término "estructura"? Observemos que en la teoría de la información y en la cibernética el pasado se reduce a la memoria; al almacenamiento de las combinaciones utilizadas. Es un pasado simultáneo y sin historia. El porvenir y lo posible se reducen a las combinaciones no empleadas, cuyo número es siempre finito. El futuro informacional y cibernético es un futuro sin historia. Los conceptos de combinación y de permutación lo agotan. Lo imprevisto (lo aleatorio) se prevé como tal. La cuantificación de la complejidad informacional podría tener consecuencias inquietantes: la reducción del pensamiento, de la conciencia, del conocimiento, de la existencia humanas a procesos técnicos dependientes de las máquinas. Esta máquinas podrían próximamente tener a su cargo la sobreorganización de una sociedad industrial altamente desarrollada: sus "estructuras" determinadas por exigencias técnicas de las que formarían parte integrante las máquinas. Se sabe que en tal superorganización la producción llamada espiritual (musical, pictórica, y también poética, etc.) sería realizada por las máquinas así como lo es la producción material. Un teorema de Von Neumann nos enseña que un sistema autorregulador complejo puede controlar y hasta engendrar otro sistema, menos complejo o más complejo. Lo que evoca la imagen de un mundo de robots que producen, mantienen, vigilan, controlan a otros robots, en un conjunto de sistemas de una complejidad y de una coherencia indefinidamente crecientes. La idea de la máquina solamente mecánica o solamente complicada es hoy una representación caduca. El teorema de Von Neumann se aplica muy bien a la totalidad de las máquinas, de los objetos, de los productos humanos, y esto actualiza el problema de la relación entre el hombre y sus obras. ¿Inmanencia? ¿Trascendencia? ¿Cuestionamiento sin fin? ¿Nihilismo? ¿Optimismo y humanismo renovados? ¿Su-

[2] Cf. los trabajos de los teóricos de la información, y particularmente A. Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Flammarion 1958.

peración de una situación histórica? Nos contentaremos aquí con estos interrogantes.

En el momento en que se oscurece el sentido de la palabra "estructura" y en el que ésta recibe nuevas acepciones surge una filosofía: el estructuralismo. ¿Se trata de una filosofía, de una concepción del mundo y del hombre? Es lo que intentaremos elucidar.

De buen gran grado distinguiríamos el estructuralismo en la práctica y el estructuralismo como ideología, es decir, con filosofía.

El especialista que desarma y arma un motor, que lo concibe, lo repara o lo pone a punto, piensa estructuralmente. Considera cada pieza separada según su forma y según su función. El conjunto de las piezas es para él más que su yuxtaposición o su suma: funciona. Sin embargo, el motor se descompone analíticamente en esas piezas, cada una de las cuales tiene su significación en el todo que se recompone a partir de ellas. Las piezas se clasifican según su forma o según su función: según sus diferencias y sus relaciones de inclusión o de exclusión. El técnico que analiza y reconstruye sistemas funcionales es, en la práctica, estructuralista.

Como ideología, el estructuralismo tiende a ser una lógica, un método general, una antropología, y hasta una ontología. Se vincula a todos los sectores del conocimiento y pretende ser la unión entre las ciencias, las del hombre y de la naturaleza. Se vincula igualmente a la creación estética y se considera el vínculo entre las artes.

En un brillante artículo, erigido en manifiesto de la joven escuela estructuralista, Roland Barthes elude con elegancia la dificultad, presentando al estructuralismo como una doctrina filosófica. Barthes habla de *actividad estructuralista*.[3] Sin embargo, lo que dice al respecto adopta al instante la amplitud y el tono filosóficos. La actividad estructuralista es la del "hombre estructural" (entiéndase por ello el hombre actual, moderno, no pasatista). Este hombre estructural toma lo real, lo divide, lo recompone. No reproduce sin embargo lo real: lo simula. La *tekné* no procede según la *poiesis*, continuando la *physis*, sino según la *mimesis*. El hombre estructural agrega al mundo natural un mundo fabricado que no copia a la naturaleza, que lo substituye por la inteligibilidad. Este hombre

[3] *Lettres Nouvelles*, febrero 1963, pp. 71-81.

estructural es el hombre de la técnica y de la tecnicidad, pues la técnica sería la esencia de toda creación. La actividad estructuralista, entonces, se vincula siempre a una técnica. Comprende dos operaciones fundamentales: división (en unidades discretas, en átomos de significaciones) y arreglo.

El autor define entonces a la vez el *sujeto* (el hombre, el intelecto agente), el *objeto* (por una parte lo real dado y por otra el objeto construido), sus relaciones *formales* (análisis, tecnicidad, arreglo, simulación, inteligibilidad). ¿No propone una metodología, una antropología, una teoría del mundo (que llega a ser portadora de significaciones y de formas pero que se deja simular por las técnicas), es decir una filosofía? A menos que sea una nueva *mitología,* ligada al predominio de la técnica, a su autonomización con respecto al mundo y al ser humano...

¿Filosofía de quién? ¿Implicadora de qué? ¿Quién es ese hombre estructural? ¿Cuál es su rostro? Eso es lo que preguntamos. Parodiando en cierto sentido el pensamiento de ese hombre nuevo, el hombre estructural, diremos que prefiere ostensiblemente la pierna ortopédica a la pierna viva. La pierna ortopédica es, por cierto, útil y funcional. Indudablemente es más inteligible que la pierna viva, a la que reemplaza para el mutilado. La simula en la medida de lo posible. Ni siquiera se descarta que revele algunas de sus estructuras ocultas. ¿Pero no podemos responder a nuestro hombre estructural que únicamente la pierna viva tiene *sentido,* el de la vida, aunque no tenga el carácter de *finito* (y desarmable) de su simulación artificial? La pierna viva, parte de un todo viviente, poseía ese sentido antes de la construcción del simulacro. No sólo tiene funciones y una forma, sino que ella se forma. Tiene una historia y remite a una historia, la del individuo, la de la especie. ¿Acaso la vida y su historia pueden reducirse al residuo ininteligible e irracional que deja la construcción de los simulacros?

Diríamos, sin abandonar nuestro tono irónico, que Roland Barthes introduce un estilo *cool* opuesto al estilo *hot* —trágico, contradictorio, a menudo pasional— del pensamiento dialéctico, el del devenir. Pero este estilo nuevo, ¿es realmente un estilo? ¿No será algo distinto de un estilo, o simplemente una ausencia de estilo, un grado cero del estilo, que pretendería pasar por un estilo?

El conflicto, que se agrava, entre lo estructural y lo histórico data de los comienzos de la sociología. Partiendo de la tesis enunciada por Saint-Simon, a saber que la sociedad constituye un todo orgánico, Auguste Comte disocia ese todo, distingue la estática social de la dinámica y confiere prioridad a la primera. Para él la dinámica se subordina a la estática. Ésta alcanza los principios comunes a todas las sociedades, las leyes de las relaciones estables entre los elementos y el todo. Así el empirismo y el positivismo, desde sus comienzos, no se contentaron con comprobar los hechos dados ratificándolos, aceptándolos sin crítica, sin perspectivas de transformaciones profundas, lo que sería suficiente para calificar a este pensamiento de reaccionario sino que pusieron en primer plano la investigación de las invariancias, de las estabilidades definitivas, de las condiciones de equilibrio. Quisieron extraer y formular las leyes de toda sociedad y conformar la sociedad actual a esas leyes. De este modo, procedían contra la historia. ¿Qué es la historia en semejante concepción? Una serie de ilusiones, de errores o de oscilaciones alrededor del equilibrio final. Salvo, quizás, cuando se expone la historia del espíritu y del conocimiento. Esta actitud se expresa en el célebre ataque de Comte contra Napoleón, hombre histórico. Por una curiosa contradicción interna, el positivismo fue una filosofía, y hasta una filosofía de la historia, dirigida contra la historia y el pensamiento histórico.

El conflicto latente desde hace más de un siglo estalla cuando se establece una sociedad (la sociedad norteamericana contemporánea) que no tiene mucha historia detrás de su actualidad y su cultura y cuyos ideólogos pretenden erigir contra la ciencia de la historia otra ciencia: la sociología empírica y cuantitativa. Ese conflicto tiende también a estallar, porque se anuncia una sociedad que pretende no tener más historia que la de su técnica (la sociedad caracterizada particularmente por la cibernética y por la automatización, y que recibe nombres muy variados sin que se imponga ninguno: sociedad industrial, sociedad de consumo, sociedad de abundancia, sociedad del ocio, sociedad de masas, sociedad técnica, etc.). En estas condiciones, el empirismo y el positivismo reforzados por el empleo de nuevas formas matemáticas creen tener la supremacía.

Es verdad que la coyuntura es favorable para ellos. El pensamiento histórico se doblega y pierde terreno. Aquellos que deberían representarlo y profundizarlo, los marxistas, se ex-

travían en estériles controversias filosóficas (entre el materialismo "proletario" y socialista, y el idealismo "burgués", ¡y aun entre la "ciencia proletaria" y la ciencia burguesa!"). Descuidan, así, las verdaderas cuestiones teóricas.

El pensamiento histórico se ha dejado atrapar por la ideología burguesa y la ideología staliniana (o sus secuelas). Unos quieren liquidar la historia o la dejan liquidar. Los otros la reescriben obedeciendo los dictados de la propaganda, lo que ha contribuido, no en pequeña medida, a una crisis de la objetividad histórica. Si es exacto que estamos aún en la era de las "concepciones del mundo" y que las *Weltanschauungen* filosóficas no están superadas (mientras que Marx proponía la superación de la filosofía clásica realizándola en y por la *praxis* revolucionaria) ¿por qué no dar cabida a una concepción estructuralista del mundo?

La ocasión es de las más propicias por cuanto el pensamiento estructuralista se muestra muy flexible para encarar la superación de la antinomia entre lo estático y lo dinámico, superación que logra inspirándose más o menos fielmente en el marxismo. Es lo que intenta Gilles Granger cuando distingue varias formas de equilibrio y elabora la noción de crecimiento equilibrado o de equilibrio de acumulación.[4]

La concepción del mundo estructuralista se definiría:

a) Por la reducción estructural o semántica. El ser humano consiste esencialmente en un intelecto (analítico). El hombre es ante todo un creador de formas y de significaciones. El resto, el "contenido", es un residuo irracional que sólo se manifiesta en las brechas y lagunas existentes entre las formas, los sistemas, las estructuras.

b) El intelecto tiene una función esencialmente clasificadora y combinatoria. Divide conjuntos en elementos y los reconstruye. Se apoya en las invariancias que logra o que constituye. La capacidad de combinar ordenamientos y permutaciones determina simultáneamente el intelecto y lo inteligible, el instrumento y el objeto.

¿Qué pone entre paréntesis esta reducción? Mucho. La complejidad concreta de la *praxis*, del hombre y del mundo. La dialéctica. Lo trágico. La emoción y la pasión. Lo indivi-

[4] Cf. *Méthodologie économique*, I, 1, 4.

dual, ciertamente, y tal vez gran parte de lo social. En fin, la historia. Todo eso pasa a formar parte de lo residual, que debe minimizarse ante la tecnicidad mundializada y desaparecer.

La fuente y el prototipo de la inteligibilidad no se sitúan ni en la conciencia individual (tesis cartesiana clásica, que se prolonga en la filosofía existencial de J. P. Sartre), ni en "el ser" (tesis metafísica clásica, a la vez continuada y transformada por Heidegger), ni en la *praxis* (proposición marxista). Esta fuente y este prototipo se sitúan en el lenguaje. La operación fundamental del intelecto estructuralista es la dicotomía. Separa, divide, clasifica (en géneros y especies), determina diferencias formales, paradigmas, conjunciones y disyunciones, oposiciones binarias, preguntas a las cuales responde por "sí" o por "no". Ya Leibniz, retomando por su cuenta el *ars combinatoria* de Lulio, afirmaba que el mundo entero (los números y los seres) surge desde que el cero y la unidad se oponen y se combinan.

Es necesario reconocer que esta concepción ha recibido poderosos refuerzos, que enumeraremos: las máquïnas de calcular y de traducir, construidas efectivamente conforme al principio binario, la lingüística estructural, los desarrollos de la lógica pura y aplicada con la teoría de los juegos, la teoría de la decisión, la investigación operacional, la teoría de la información. La definción del intelecto por la separación, la diferencia y la dicotomía, pretende ser funcional y operacional. En efecto, lo es. Corresponde sin lugar a dudas a la actividad fundamental del pensamiento técnico. Se convierte entonces en un operacionalismo: una doctrina de la eficacia, una praxeología.

Permite representarse la actividad nerviosa y cerebral como actividad de distinción, de elección, de oposición (particularmente la de la forma y del fondo), y, por consiguiente, confluir con las investigaciones fisiológicas y psicológicas, especialmente la de los teóricos de la *Gestalt*.

Además sabemos muy bien que la metafísica del devenir (hegeliana y marxista, o mejor seudomarxista) ha terminado por olvidar que ese devenir constituye, antes de disolverlos o quebrarlos, "seres", por lo tanto coherencias, estabilidades provisorias, equilibrios precarios, en una palabra estructuras.

Una silla, con seguridad, no tiene la eternidad ante sí. Gastada, quebrada, quemada, desaparecerá. El devenir prevalecerá, prevalece ya. Hasta que esa silla desaparezca, tiene cuatro patas, un respaldo, una superficie que permite sentarse: una

estructura, una función. No puede soportar ciertas modificaciones sin dejar de ser silla, sin perder su estructura y su función. Objeto estable, tiene un nombre y un concepto; corresponde a un signo que significa su concepto. Está subordinada al discurso y a la lógica en tanto sigue siendo silla. Nadie puede decir a la vez que es y que no es silla hasta el instante penoso en que deja de ser silla, y sin embargo algo de su forma se conserva en el objeto deteriorado. Otro tanto puede decirse de todo objeto, de todo dispositivo técnico y también de la tierra, del sol y del sistema solar, y aun de cada astro errante en el espacio hasta que el devenir cósmico lo destruya.

¿La restitución en el devenir cósmico y humano de estas consideraciones —estabilidad, equilibrio, coherencia— estará acompañada de una depreciación o de una eliminación de ese devenir? ¿La consideración de las estabilidades, de las "cosas", es acaso necesariamente un síntoma de "reificación"? ¿Debemos quedarnos en un evolucionismo más o menos complicado por la introducción del pensamiento dialéctico: contradicciones, saltos, cambios de cantidad en calidad? Ese es el problema que ahora planteamos.

Paradojas. El lenguaje, el logos, el discurso devienen prototipo de inteligibilidad y "lugares privilegiados de la reflexión filosófica" [5] en el momento en que en la práctica social, a nuestro alrededor, el lenguaje se disuelve, se deteriora, se desplaza en provecho de la imagen. Se "fetichiza" el lenguaje en momentos en que está amenazado. La comunicación y la reflexión sobre las comunicaciones se ponen de moda precisamente cuando cada individuo consciente se queja de la ausencia de comunicación verdadera, de la soledad, de la avalancha de "seudoacontecimientos".[6]

Reuniendo en una síntesis o más bien en un sincretismo las tesis funcionalista y operacionalista, la nueva filosofía de la estructura se propone, conscientemente o no, como concepción del mundo de los tecnócratas. Presenta, conscientemente o no, su candidatura a este disputado puesto. Designa un dominio extendido, tal vez ilimitado, de manipulaciones de los hombres, del lenguaje, de los objetos. Quiere construirnos "un mundo", o más bien un simulacro de mundo. Es aproximadamente lo que

[5] A. de Waelhens, "Perspectives sur le langage", en *Les Temps Modernes*, junio 1963, p. 2279.

[6] Cf. J. Boorstin, *L'image*, trad. franc., Julliard, 1963, pp. 25 y ss.

representan, tanto con respecto a las ciudades históricas como a las ciudades posibles los "grandes conjuntos", esos *simulacros*, productos actuales de la tecnocracia. Esta filosofía es inseparable de un riesgo, el de una cibernetización del hombre social, orientado desde adentro y controlado desde afuera por las máquinas a partir de lo que tiene de más esencial: el lenguaje Así considerado, ¿sería el hombre algo distinto de un simulacro de humanidad?

Hoy, la tecnocracia necesita una ideología que la justifique y permita la integración a la sociedad que quiere constituir Pero la mundialización de la técnica y de la concepción tecnocrática presupone una reducción y hasta una liquidación de lo histórico (considerado como peso muerto, residuo, aun más incómodo que pintoresco).

Con el reino de la pura tecnicidad y de los tecnócratas, con la cibernetización de la sociedad, dejaríamos de tener porvenir en el sentido histórico, ni temporalidad en el sentido habitual. Entraríamos en una especie de eterno presente, probablemente muy monótono y tedioso: el de las máquinas, las combinaciones, los ordenamientos y permutaciones de elementos dados. No habría otros acontecimientos que la introducción de técnicas nuevas (que podría por otra parte presentar grandes exigencias). A menos que los "desviados", a quienes se perseguiría con feroz crueldad, no intervengan para descomponer el sistema. A menos que algún día la destrucción y la autodestrucción no pongan fin a este "mundo".

Por lo contrario, el pensamiento histórico afirma que los contenidos tienen tanta importancia e interés como las formas y aun más que ellas. Según el pensamiento histórico, formas y estructuras se hacen y se deshacen, se disuelven o estallan. Coloca en el mismo plano, en el tiempo, la formación de las estructuras (estructuración) y su desaparición (desestructuración). Muestra en el seno de la estructuración la disolución que comienza o el estallido inevitable. Para él, el pasado histórico no se reduce ni a un peso muerto, ni a un pintoresquismo superfluo. En el seno de la mundialidad técnica se manifiestan y se manifestaron diferencias, debidas a la historia de las sociedades, de los grupos, de las clases, de los pueblos y naciones. La historia continúa. Lo irracional aparente reclama su integración no a una filosofía o a formas que lo rechazan, sino a una concepción del hombre total. Al faltar ésta, se rebela. La teoría de la alienación denuncia los fetichismos, las esci-

siones, las mutilaciones del ser humano total. Denuncia en particular la alienación técnica, tecnológica, tecnocrática, recientemente promovida al rango de gran alienación humana.

Alguien ha tenido el mérito de plantear el problema: Claude Lévi-Strauss. En su *Introducción a la obra de Mauss*,[7] escribía: *"Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos: en primera fila se colocan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas intentan expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social, y más aún las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre sí y que los sistemas simbólicos mantienen unos con otros. Si no pueden realizarlo de manera integralmente satisfactoria y sobre todo equivalente, es en primer lugar por las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema: éstos resultan siempre inconmensurables; y luego porque la historia introduce en estos sistemas elementos alógenos..."*

Así lo histórico no es tomado en consideración más que como perturbación de los sistemas existentes, irracionalidad que se desliza entre ellos o que determina los deslizamientos de una sociedad hacia otra. Tesis perfectamente clara. Para Claude Lévi-Strauss no es necesario, por tanto, buscar una teoría sociológica de los simbolismos, sino un origen simbólico de la sociedad y de la cultura. Lo cual no es menos claro.[8]

Por desgracia el mismo autor confunde la discusión a medida de sus deseos no bien quiere ir más lejos. Plantea la controversia y elige un interlocutor válido: J. P. Sartre. Habrá que imputar esta elección a la carencia del marxismo, con mayor razón por cuanto la discusión se establece precisamente en el campo del pensamiento marxista: *"Aunque nuestra reflexión, sobre la una y sobre la otra, tenga su punto de partida en Marx, me parece que la orientación marxista conduce a una concepción diferente..."*[9]

El problema central del debate es la relación entre la razón analítica (digamos más bien con Hegel y Marx: el entendimiento o intelecto) y la razón dialéctica.

Claude Lévi-Strauss elige mal, o demasiado bien su adversario.

[7] *Sociologie et anthropologie*, 2a. ed., 1960, "Introd", p. XIX.

[8] *Sociologie et anthropologie, ibid.*, p. XXIII.

[9] *El pensamiento salvaje*, cap. IX: "Historia y dialéctica", F. C. E., México, 1964, p. 356.

¿No se halla acaso J. P. Sartre en busca de la historia y de lo histórico, que intenta encontrar partiendo de sus conceptos cartesianos (individualistas—subjetivos) de la conciencia del sujeto y del objeto, del para—sí y del en—sí, de lo activo y de lo inerte? Una vez que ha llegado a este punto, le resulta muy difícil salir de la esfera limitada de las relaciones interindividuales y de los pequeños grupos. Es lo que señala muy bien Claude Lévi-Strauss y lo que explica la acogida favorable dispensada al libro de Sartre por psicólogos y psicosociólogos. ¿Pero dónde está, hasta aquí al menos, la historia? La investigación arranca mal; su filiación marxista es discutible puesto que J. P. Sartre confunde el auténtico pensamiento marxista con el marxismo oficial, filosofía sistemática, dogmática, esclerosada. Se considera la razón dialéctica filosóficamente constituyente y constituida en lugar de mostrar su nacimiento a través de la historia, las luchas, las alienaciones. Este autor, obsesionado por la historia de la que carece y a la que no llega, definía ya, en sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*, al antisemitismo y al antisemita, al judío y al judaísmo, sin hacer referencia a la historia. Mostraba al antisemita eligiéndose y haciéndose antisemita, adoptando una pasión y una concepción del mundo, fijándose y congelándose en ellas dentro de una totalidad sincrética, un maniqueísmo donde el judío asumía el rol satánico. Mostraba al judío convirtiéndose en judío bajo las miradas de los antisemitas.

Sobre este punto, Roland Barthes expresa claramente la situación: *"Al parecer la principal resistencia al estructuralismo es hoy de origen marxista y ella se plantea en torno a la noción de historia"*.[10]

En el curso de una controversia así encarada, el contenido del debate —la noción de historia y de historicidad— corre el riesgo de esfumarse: "El problema planteado por la *Crítica de la razón dialéctica* —escribe Claude Lévi-Strauss— puede reducirse a éste: ¿en qué condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa? Y estamos dispuestos a admitir que para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico, tiene que creer en este mito...".[11] ¿Tendrá la historia su origen en los mitos, así como la sociedad lo tiene en los símbolos?

[10] *Lettres Nouvelles*, art. cit., p. 72.
[11] *El pensamiento salvaje*, cap. cit., p. 368.

Cuando Lévi-Strauss aborda el problema teórico, lo encara únicamente en función de la metodología. Critica crudamente a los filósofos (sin ocuparse de los historiadores) para quienes, desde su punto de vista, la diacronía y el devenir temporal gozan de un privilegio especial, como si fundasen un tipo de inteligibilidad a la vez superior y más específicamente humano que la sincronía. Los acusa de tener la impresión de penetrar como un relámpago en "interioridades" históricas reales por sí mismas, exteriores unas a otras y respecto de nosotros.

Estos filósofos creerían ilusoriamente alcanzar fuera de nosotros *el ser mismo del cambio*. Habría mucho que decir, prosigue el autor, *sobre esta "presunta actividad totalizadora del yo, en la que vemos una ilusión mantenida por las exigencias de la vida social"*. Así los filósofos de la historia y simplemente los filósofos (pero ¿de quién se trata? Estos textos convienen muy bien a Marx, quien ciertamente creía, de los *Manuscritos de 1944* al *Capital*, alcanzar *¡el ser del cambio!*) se engañan El historiador de profesión, por su parte, separa, recorta, efectúa subconjuntos y recompone. Codifica y decodifica. No se libera del intelecto combinatorio. De buen o mal grado, piensa estructuralmente; pero persigue su sueño, su utopía, su mito: la historia total. Sin embargo, una historia verdaderamente total sería tan vaga y tan general que confundiría con el contenido, telón de fondo, las figuras discontinuas que todo pensamiento hace surgir: *"Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero"*.[12]

A partir de ese momento, la discusión con J. P. Sartre se transforma en requisitoria contra el historiador y la historia. *"Basta con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto distinto..."*.[13] La historia, entonces, no es más que un método, e incluso un seudométodo, puesto que todo acto de la inteligencia es en el fondo estructuralista. Forma sin contenido y sin objeto, seudoforma, la historia se disuelve. Claude Lévi-Strauss puede entonces decir irónicamente: *"Todo es historia; lo que se dijo ayer es historia: lo que se dijo hace un minuto es historia..."* [13a]

Concedamos por un instante a Claude Lévi-Strauss que

[12] *Ibid.*, p. 373.
[13] *Ibid.*, p. 380.
[13a] *Anthropologie structurale*, p. 27.

las sociedades tributarias de la etnografía comprenden un cierto número de *sistemas*. Pero sería necesario interrogarse sobre la relación entre esas sistematizaciones parciales y la estabilidad, es decir el estancamiento de esas sociedades. Sería necesario investigar la importancia exacta de lo que hay entre esos sistemas, alrededor de ellos, debajo de ellos, más allá de ellos. Las obras de Morgan y hasta las de Engels han envejecido un poco. Sin embargo, una observación de Engels en la que cita a Morgan parece aún pertinente: *"La familia, dice Morgan, es el elemento activo... En cambio los sistemas de parentesco son pasivos; sólo a largos intervalos registran los progresos que la familia ha realizado en el transcurso del tiempo, sólo sufren transformaciones radicales cuando la familia se ha transformado radicalmente. Marx añade: sucede lo mismo con los sistemas jurídicos, religiosos, filosóficos..."*.[14]

Consideremos ahora el mundo moderno. Un doble proceso lo atraviesa: *complejización* (cada vez más objetos, actividades, situaciones) y *homogeneización* (desaparición de las antiguas culturas y de los antiguos "géneros de vida" —tan diversos—, identidad de las técnicas en los países desarrollados, los mismos automóviles en rutas semejantes, los mismos aviones en los mismos aeródromos, masculinización de las mujeres y feminización de los hombres, infantilismo de los adultos y precocidad de los jóvenes, etc.). De igual modo, en el plano económico el crecimiento y el desarrollo van acompañados de desigualdades crecientes de desarrollo.

En el curso de este proceso mundial los antiguos sistemas han estallado o están en vías de estallar, incluidos los sistemas binarios construidos sobre la oposición "masculino-femenino". Se podrían multiplicar los ejemplos extraídos de todos los sectores: alimentación, vestimenta, arte, etc. Ejemplos característicos: el estallido del sistema tonal en música, uno de los sistemas parciales más perfectos y mejor racionalizados, con la aparición del dodecafonismo, la música serial, la música concreta, la música electrónica, el estallido de los barrios y de las ciudades antiguas, etc. Los antiguos sistemas dan paso a dispositivos técnicos cuyo funcionamiento será controlado por máquinas que ya están prontas para realizar ese trabajo.

[14] Cf. F. Engels, *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, ed. Bottigelle, trad. J. Stern, pp. 34-35.

Pero para precisar examinemos un caso definido, tributario a la vez de la etnografía y de la sociología: la comunidad campesina de la cual quedan huellas y supervivencias aun en los países desarrollados. En la comunidad campesina siempre ha existido un equilibrio entre sus elementos constitutivos; bosques, landas o sabanas, campos de pastoreo, tierras laborables, jardines y casas —población, edades y sexos—, rebaños, instrumentos, etc. De este equilibrio frágil y siempre amenazado fueron responsables durante mucho tiempo los consejos tradicionales de ancianos o de notables.

Se puede clasificar los regímenes agrarios,[15] así como las formas de comunidad, en tipos y sistemas, según diversos índices y criterios, teniendo en cuenta los tipos de producción, las técnicas, las modalidades de ocupación y explotación de la tierra.

Recordemos una tipología elaborada en el siglo pasado por el alemán von Schwarz:

a) *Wechselsystem,* que comprende el *Feldgrassystem* (sistema pastoral puro), el *Feldweidesystem* y el *Feldwaldsystem* (que utiliza el bosque, las sabanas, las landas, etc.).

b) *Dauersystem* (sistema propiamente agrario con campesinos fijos al suelo, un habitat y poblaciones, que comprenden la *Einfeldsystem,* cultivo cerealero único en el conjunto del lugar, la *Freiekornerwirtschaft,* cultivo de varios cereales sin reglas fijas, él *Geregette Feldersystem,* con rotaciones de cultivo.

Esta tipología es todavía ingenuamente evolucionista. No tiene en cuenta ni los elementos técnicos, ni las modalidades de la propiedad, ni la aparición y generalización del comercio. Puede pues mejorarse. Tal como es, muestra una vasta historia que atraviesa estructuras y sistemas rebasándolos, provocando sin cesar profundas y rápidas (en la escala histórica) transformaciones.

La comunidad agraria ha tomado una de sus formas más perfectas en los pueblos indoeuropeos. La división tripartita del lugar en casas (con jardines cercados) —tierras arables, campos de pastoreo y bosques— llegó a ser en ellos costumbre estable y clara, y aún hoy se la puede observar en muchas

15 Sobre esta noción, cf. Marc Bloch, *Caractères originaux de l'histoire rurale française,* particularmente, p. 35.

de nuestras poblaciones. ¿Causa o efecto, condición o resultado del uso sistemático, en las representaciones y en la cultura, del número *tres*, uso que pusieron en claro los trabajos de Dumézil sobre los mitos y los dioses indoeuropeos? Una y otro sin duda, pero, tal vez, causa más aún que efecto y resultado. En cuanto a la forma más racional de la división de los cultivos, la siembra trienal (otra vez el número tres) se difunde poco a poco a partir de la Edad Media, con las invenciones técnicas que mejoraron las planicies del Norte propicias a los cultivos. Los descubrimientos técnicos determinaban cambios prácticos que las comunidades organizadas según el cultivo trienal resistieron largo tiempo por su fuerte estructura: el cultivo continuo, la desaparición del barbecho.

Estos sistemas han dejado huellas en el lenguaje y en las palabras,[16] en particular en los "nombres de lugares". Los campesinos de la comunidad aldeana hablaban de su vida, conferían sentido a las cosas en función de sus actividades comunitarias. Pero la estructura de las comunidades jamás ha dejado de desintegrarse y de reconstituirse con nuevos elementos, profundamente transformada (reestructurada). Al menos en nuestra regiones.

Los estudios tratan sobre la estructura, y la sincronía conduce a las investigaciones diacrónicas, es decir, históricas, y recíprocamente. La comprensión y la explicación de las estructuras exigen la historia. El conocimiento y la explicación son genéticos, decía un especialista marxista de la historia agraria, Charles Parain, en un Congreso de la Sociedad de Etnografía Francesa (1950). El mismo especialista indicaba el carácter demasiado estático de las clasificaciones propuestas por Marc Bloch a partir de las oposiciones "campos irregulares—campos rectangulares alargados", "campos cercados—abiertos", "cultivo bienal—cultivo trienal". Mostraba, con ejemplos precisos,[17] el paso histórico de una de esas formas a otra.

No es inútil señalar que estas estructuras agrarias más o menos "tradicionales" han desaparecido definitivamente para dar paso a las nuevas modalidades de explotación del

[16] Cf. Haudricourt y Granai, "Linguistique et Sociologie", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIX, 1955. (Versión castellana: "Lingüística y sociología", en *Estructuralismo y lingüística*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.)

[17] Tomados particularmente de Alsacia y de los trabajos de E. Juillard.

suelo determinadas por las técnicas modernas, incluida la investigación operacional, en las grandes empresas agrícolas (capitalistas o socialistas) organizadas científicamente. En el curso de esta transformación, la comunidad de aldea desaparece definitivamente. Salvo en los países y regiones llamados "subdesarrollados", sólo tiene una existencia folklórica.

El ejemplo dado anteriormente nos parece lleno de sentido. Marc Bloch tenía en cuenta, tal vez exageradamente, las estructuras y los sistemas agrarios. Los clasificaba a partir de oposiciones pertinentes y de diferencias estructurales. Llegó a considerarlos como expresión de un estado de espíritu. Según él, la forma de las aldeas y de los campos es *el signo visible de realidades sociales profundas*,[18] mentalidades colectivas o tipos de civilización. A pesar de este estructuralismo ya formulado, hacía obra de historiador, de gran historiador.

En la hora actual en que la intención de los estructuralistas provoca el conflicto entre lo estructural y lo histórico, la filosofía que los guía es clara. A nuestro entender, procede (como toda filosofía) de una superfetación, de una hipóstasis de la estructura. Sin embargo, al examinar sus tesis, aparecen menos claras que en una primera aproximación. Se podría tal vez clasificarlas como sigue:

a) Entramos en un nuevo período, el de las estructuras racional y científicamente establecidas. Antes, y hasta ahora, hubo historia. La historia nos lleva al umbral de un período no histórico, en el sentido admitido de este término. Las estructuras serán o ya son exigidas por las técnicas, por los dispositivos y redes de circulación, de comunicación, de información, por las necesidades de la administración, del gobierno y del Estado. Desde ese momento la historia (como realidad y como ciencia de esa realidad) desaparece o se transforma radicalmente. En el sentido habitual no es más que un residuo. Los que adhieren a ella son "pasatistas", incapaces de comprender los datos del mundo moderno. Es la ideología pura y propiamente tecnocrática.

b) Siempre ha habido estructuras y sistemas, es decir cohesiones, equilibrios. Estos sistemas han sido modificados, pero sólo al nivel de la totalidad. Después de las resistencias

[18] Marc Bloch, *op. cit.*, p. 58, pp. 60 y 61.

al cambio y de los retornos al equilibrio, han caído, vacilado, o desaparecido. Otros sistemas han reemplazado a los precedentes. La historia (como realidad y como ciencia) sólo sería entonces el cementerio y el museo de las estructuras muertas.

Variante: la historia no es más que un puente, una ruta jalonada por el conocimiento, entre las sociedades no históricas del pasado y la sociedad no histórica del futuro.

c) Hay una relación dialéctica "estructura—acontecimiento", subyacente a la historia, que suministra la clave y permite reconstituir una historia verdadera, la de las estructuras. El tiempo, sin ser esencial, no es accidental.[19]

d) Las modificaciones en los sistemas pueden provenir de sus componentes, de sus elementos, y de las interacciones entre estos elementos y el todo...

En todos los casos la historia se esfuma singularmente, cuando no desaparece. Queda reducida al rango de ciencia secundaria o de seudoconocimiento.

Si, para profundizar el debate, examinamos el concepto de estructura en sí, podemos recordar que de la confusión surgen tres acepciones principales:

a) La estructura es lo inteligible (entendido hoy más bien como matemático que como orgánico, debido a las recientes matemáticas del orden y la calidad). Esta inteligibilidad es inmanente a lo real: su esencia.

Es ésta la acepción más clara y precisa del término, a la que uno se remite, implícitamente o no, para aceptarla o para rechazarla.

A ciertos usuarios del término "estructura" se les podría devolver la acusación de ontologismo y de aristotelismo que G. Granger dirigió contra Georges Gurvitch.[20] Es verdad que los estructuralistas más sutiles se defienden afirmando que construyen simulacros y no objetos...

b) La estructura es el *modelo* construido extrayendo algunos elementos de una realidad en sí muy compleja. De aquí ha

[19] Cf. G. Granger, "Événement et structure dans les sciences de l'homme", *Cahiers de l'I.S.E.A.*, serie M, nº 6. (Versión castellana: "Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas", en este mismo volumen.)

[20] Art. cit. (versión cast., pp. 168-174).

surgido una metodología especial, aún poco formulada, del modelo. (Hay siempre varios modelos posibles, y cada uno de ellos permite apreciar la diferencia entre él y lo real, entre él y los otros modelos...)

Es la acepción utilizada por Claude Lévi-Strauss, particularmente en su *Antropología estructural.* No sin confusión, al menos para el lector, con el primer sentido del término, amparado por el concepto de *sistema,* a la vez esencia y modelo, inteligibilidad y realidad funcional.

c) La estructura, parcial o global, consiste en un equilibrio precario entre jerarquías múltiples y cambiantes, equilibrio que debe rehacerse sin cesar por un esfuerzo renovado en el seno de un fenómeno social total subyacente, cuya estructura no representa más que una expresión inadecuada. Esta es la definición de Georges Gurvitch.[21]

La primera acepción tiende pura y simplemente a la liquidación de la historia. La segunda es ambigua: aceptable para el historiador como para el sociólogo, mientras el concepto de *modelo* se mantiene flexible; inaceptable en cuanto el concepto se endurece y toma a la estructura como esencia.

La tercera acepción restituye el pensamiento y el movimiento dialécticos. Permite encarar la historia como proceso de perpetuas estructuraciones y desestructuraciones. Por lo tanto, nada más dialéctico que la estructura ya que es siempre un "intermediario" entre "actos y obras colectivos", "al igual que entre la manera de ser de una unidad colectiva real y su manera de verse y de representarse".[22] De todo esto resulta una definición prometeica de la realidad y de la actividad histórica. Coinciden ambas *"con ese sector de la realidad social donde los hombres tomados colectiva e individualmente entrevén la posibilidad de la transformación o de la ruptura de las estructuras sociales como consecuencia de la acción humana concentrada..."*.[23]

Sin embargo subsiste una dificultad. ¿De dónde nacen, de dónde surgen como tales las totalidades (fenómenos sociales totales) que se disputan el sociólogo y el historiador en sus relaciones de tensión y de complementariedad? Las totalidades nuevas provocan a la vez la desaparición de las antiguas

[21] Cf. *Vocation actuelle de la sociologie,* 3a. ed., vol. I, p. 445.
[22] G. Gurvitch, *op. cit.,* pp. 411-412.
[23] Cf. Georges Gurvitch, *Sociologie et dialectique,* 1962, p. 224.

estructuras y la formación —a escala de la sociedad global— de estructuras nuevas. ¿De dónde provienen éstas? ¿De una actividad infraestructural, aestructural o supraestructural? ¿Cómo una pura efervescencia espontánea se integra en una totalidad nueva?

El proyecto de una sociología discontinuista y tipológica, distinta y complementaria de una historia continuista y "singularista" (que acentúa las singularidades de las conyunturas así como la continuidad de los pasajes de una estructura a otra) no suprime el irritante problema de la totalidad, de su irrupción, de su afirmación. ¿De dónde provienen las modalidades específicas de las transiciones de una totalidad a otra totalidad, transiciones sobre las cuales insiste el historiador, que éste acentúa y que constituyen su dominio? ¿Cómo se atraviesa el trayecto entre totalidad virtual, totalidad cumplida, totalidad concluida? Si lo continuo y lo discontinuo, lo global y lo plural, lo histórico y lo sociológico no son más que perspectivas igualmente válidas, la dificultad se esfuma. Si el concepto de totalidad designa algo real (de cualquier naturaleza que sea esta realidad), la dificultad se agrava.

Consultemos a Marx. No sus obras de juventud, llamadas filosóficas, sino *El Capital*. ¿Una nueva lectura, con nuevos ojos, de esta obra magistral del siglo XIX, no aportará elementos para responder a nuestros problemas del siglo XX?

Primera observación. En *El Capital* encontramos las tres acepciones antes mencionadas de la estructura. Marx extrae la esencia, la inteligibilidad interna del capitalismo, a saber la plusvalía. Para lograrlo reduce la sociedad capitalista a la polarización: "burguesía-proletariado" y analiza las relaciones sociales de producción, relaciones fundamentales. Marx sabe perfectamente que la sociedad capitalista es mucho más compleja y comprende numerosos grupos. Quienes le reprochan haberlos olvidado, sólo han leído la primera parte de *El Capital*. Una vez que ha determinado el origen común de los ingresos de esos grupos, los reintegra en el modelo así construido. Inconcluso, *El Capital* se detiene en la exposición de conjunto de la sociedad capitalista, exposición en la cual aparecen las diversas categorías de la producción y la población agrícolas (terratenientes, arrendatarios, obreros agrícolas) con la renta de la tierra y los problemas relacionados con ella, los empresarios capitalistas con su ganancia, los prestamistas con

sus dividendos, los comerciantes y el aparato de distribución con sus ingresos propios, etc.

Marx construyó, pues, un *modelo,* que confronta sin cesar con la realidad dada para aprehenderla. Por otra parte, la sociedad capitalista (competitiva) dispone de una autorregulación interna y de una coherencia caracterizada particularmente por la tendencia a la formación de una tasa de ganancia media. Sin esta autorregulación que escapa a las conciencias como a la voluntad de los capitalistas individuales, no podría funcionar, se desmoronaría. Estaría de acuerdo con la representación que los capitalistas tienen de su sociedad y de ellos mismos: libre iniciativa, libre empresa, atomismo social. Un mayor grado de coherencia aparece en la teoría de la reproducción ampliada y en la de las crisis (puesto que las crisis cíclicas, al mismo tiempo que trastornan al capitalismo, lo purgan de los excedentes de stock, máquinas, hombres, y permiten así el movimiento económico).

En su complejidad, la realidad social y política aparece como una jerarquía de grupos, de funciones, de formas, que van de la familia al Estado, a través de la división social y la técnica del trabajo, las ciudades, los grupos profesionales, las clases. La acción estatal, las ideologías y las obras culturales expresan y tienden a consolidar esta jerarquía, a mantener el equilibrio. La autorregulación interna de la sociedad capitalista competitiva está amenazada desde adentro, a la vez por la tendencia a la baja de la tasa de ganancia media y por una doble acción: la del proletariado y la de los monopolios (resultantes de la tendencia a la concentración y a la centralización de los capitales). El capitalismo competitivo no puede dejar de desaparecer.

La última acepción de la estructura, la que concibe la desestructuración en el seno mismo de la estructuración, domina y envuelve a las otras concepciones en *El Capital.* Las subordina al movimiento dialéctico y a la historia, la de la formación del desarrollo y declinación de la sociedad burguesa.

Tomemos ahora el capítulo primero. Investiguemos con Marx cómo y por qué dos productos de la actividad humana, cualitativamente diferentes, pueden llegar a ser mercancías, es decir pueden considerarse equivalentes intercambiables. ¿En qué condiciones podemos decir: "*x* de mercancía A = *y* de mercancía B"?

"El misterio de toda forma de valor reside en esta forma simple... La primera mercancía desempeña un papel activo, la segunda un papel pasivo. El valor de la primera es expuesto como valor relativo, la segunda mercancía funciona como equivalente. La forma relativa y la forma equivalente son dos aspectos correlativos, inseparables, pero al mismo tiempo extremos opuestos, excluyentes uno respecto del otro, es decir polos de la misma expresión del valor..." [24]

¿No es éste un análisis estructural? Se establece al nivel de la forma, de la lógica, de un sistema de equivalencias. En la conexión de A con B, los términos en presencia se oponen y consisten en esta oposición. No parecen tener otra sustancia. Están definidos por esta oposición que parece perfectamente transparente. El análisis estructural muestra así oposiciones constitutivas, polaridades, complementariedades.

Muy pronto se descubre que la transparencia es ilusoria: apariencia y aparecer de una opacidad. En efecto, el intercambio presupone la división del trabajo. En cuanto hay intercambio, el trabajo creador y productivo entra en contradicción consigo mismo. Es simultáneamente trabajo individual y trabajo social, trabajo parcelario y trabajo global, trabajo concreto y trabajo abstracto, trabajo simple y trabajo complejo. Así la reciprocidad de los términos en un principio planteados en sus oposiciones no es suficiente. Remite a un nivel más profundo, la contradicción del trabajo consigo mismo, *"según que se lo vincule al valor de uso de la mercancía como a su producto, o al valor de esta mercancía como a su pura expresión objetiva"*.[25] En y por el cambio las relaciones entre los seres humanos llegan a ser relaciones entre las cosas, relaciones opacas porque están objetivadas: los productos humanos convertidos en cosas alcanzan poder sobre los seres humanos, incluido el poder de cambiarlos en cosas.

Las relaciones dialécticas se abren paso y se desarrollan al nivel de la división del trabajo. Permiten exponer (es decir comprender y explicar) cómo aparece y se afirma la estructura de la mercancía con el sistema de equivalencia que implica. La totalidad del sistema de intercambio, con sus determinaciones —papel del dinero, fetichismo del dinero y de la mercancía, alienación del trabajo y del trabajador, reificación de las

[24] *Le Capital*, I, III, A. trad. Roy, t. I., p. 63.
[25] *Ibid.*, p. 61.

relaciones humanas— está planteada virtualmente desde los comienzos del intercambio. El intercambio debe generalizarse, y esto constituye el capitalismo. Debe también superarse, por cuanto el hombre social supera la división del trabajo, el mercado, la mercancía, el dinero y su poder.

Encontramos dos niveles de análisis: el análisis estructural y el análisis dialéctico. Este último, el de las contradicciones en el seno de la actividad humana productiva y creadora *(praxis)*, es fundamental, generador de devenir, constitutivo y destructor de las estructuras.

¿No indica acaso Marx, cuando se sabe entenderlo, una dirección fecunda, en la cual podrían encontrarse, en niveles diferentes de análisis y de exposición, las consideraciones de estructura formal y las del devenir dialéctico?

Para Marx la contradicción dialéctica es fundamental, más profunda que las tensiones, complementariedades, oposiciones, formas y estructuras. La estructuración resulta del desarrollo de las contradicciones iniciales y de su unidad. Extrae de ellas la esencia. No es más que un momento del desarrollo, el equilibrio y la coherencia. La historia aparece así como fundamento de las estructuras. El devenir histórico constituye la estabilidad, relativa, provisoria, siempre amenazada de los seres que hace surgir.

Llegaremos a proponer para esta tesis un nombre: el de historicismo estructural.[26]

Volvamos al pensamiento histórico. Indudablemente éste atraviesa por dificultades que tienen un origen y un sentido profundos. No solamente hay crisis de la objetividad histórica; también la conciencia histórica, que fue tan viva en un país cargado de historia como Francia, parece entrar en la sombra. El americanismo, importado de una sociedad diferente pero técnicamente más desarrollada, la asedia. Ideológicamente, lo que viene de Norteamérica —sin exceptuar cierta concepción de las ciencias sociales y del hombre— lleva la marca de una ausencia de historia y de conciencia histórica. La civilización de los *gadgets*, del *juke-box*, de la imagen, sólo necesita de

[26] El "estructuralismo genético" de L. Goldmann no conviene a esta definición. Alcanza tan sólo a las estructuras mentales, a las "concepciones del mundo". Abusa del concepto de totalidad tomado en sí mismo. Corre el riesgo de no ser ni genético ni estructural.

la historia para la anécdota y el pintoresquismo turístico; amenaza, efectivamente, relegar la historia al folklore.

En cuanto a los historiadores, es delicado intervenir en su dominio, darles lecciones de método y de doctrina. Permítasenos señalar sin embargo cuántos quedaron detenidos en discusiones teóricas que quizás tuvieron su razón y su fecundidad, pero que se prolongan, sobre lo acontecimiental y lo institucional.

¿Cómo salir de este atolladero? El pensamiento marxista que acaba de superar a su vez, y no sin dificultades, una crisis profunda, propone un camino que no ha sido tomado con la audacia indispensable: dialectización de la historia, estudio histórico de la *praxis* y de sus contradicciones, incluidas evidentemente las luchas de clases, los conflictos de los pueblos y de las naciones. Se puede concebir la integración en la historia de las investigaciones metódicas sobre las necesidades, las satisfacciones e insatisfacciones humanas, sobre la sensibilidad y las emociones, sobre las obras como sobre la cotidianidad. Así se reabriría la perspectiva de una historia total del hombre que sería también la historia del hombre total. Ya no se intentaría la renovación de la historia en nombre de una filosofía de la historia ni de cualquier filosofía, sino en nombre de la sociología, de la tecnología, de la economía política, sin omitir algunos conceptos provenientes de la filosofía y extraídos de ella (*praxis*, apropiación, alienación, totalidad, crítica radical de lo existente). El historiador vería así al movimiento dialéctico constituir seres, luego contradecirlos y destruirlos.

Después de estas breves indicaciones digamos, como conclusión, que la cibernetización de la sociedad es posible, pero que no es inevitable y necesaria. Depende de las opciones, de las fuerzas sociales, de los conflictos que puedan desviarla, bordearla, utilizarla, en una palabra superarla.

En cuanto al fin de la historia (Marx escribía: de la prehistoria, ciega y sangrienta, de la humanidad), seamos prudentes y vigilantes. La historia continúa, en Moscú, en Pekín, en Washington, en el "tercer mundo". Y, quizá, también en París...

ÍNDICE

Gilles Granger
Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas 7

Paul de Gaudemar
Acontecimiento, estructura, historia. Límites del rol del pensamiento formal en las ciencias humanas. A propósito del estudio de G. Granger: Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas" 45

Evon Z. Vogt
Sobre los conceptos de estructura y proceso en antropología cultural 67

Marc Gaboriau
Antropología estructural e historia 91

José Sazbón
Historia y sistemas en Claude Lévi-Strauss 111

Henri Lefebvre
Reflexiones sobre el estructuralismo y la historia 131

Este libro se terminó de imprimir el 24 de junio de 1972, en los Talleres Gráficos Grancharoff, Carolina Muzilli 5891, Buenos Aires, Argentina.

ESTRUC
TURALIS
MO

En las ciencias humanas y sociales de hoy, la noción de estructura y los métodos estructurales ocupan un sector cada vez más considerable de la investigación. Si en ciertos campos sus logros son resonantes en otros su introducción es más lenta y riesgosa, pero algo es seguro ninguna disciplina ha podido sustraerse al efecto de demostración que dio lugar una expansión que abarca por igual el análisis de la vi cotidiana y la exégesis bíblica, los lenguajes del hombre y las co ciones formales de su producción.

Es que, como otras veces en la historia de las ciencias, es inco nible la importación de un método, de un concepto, de una teoría, cu do éstos han obtenido resultados exitosos en un ámbito privilegi Se dibuja así un campo múltiple de influencias interdisciplinarias forma el suelo común de un **pensamiento estructuralista**, pensami que busca legitimarse haciéndose consciente de su práctica teóric Los volúmenes de esta colección presentan una selección de trab inspirados en las corrientes estructuralistas de las ciencias huma en la reflexión que las sostiene. Incluyen, además, artículos críti pues su propósito es ofrecer una aproximación a los problemas teóricos y metodológicos que esa reflexión plantea en cada disciplina.

C0-DBA-806